www.kotobarabia.com

فقه

نبراس العقول في تحقيق القياس

الشيخ عيسى منون

www.kotobarabia.com

نبراس العقول
في تحقيق القياس عند علماء الأصول

للإمام الشيخ عيسى منون (١٣٢٣هـ)

قرأه وعلق عليه
الدكتور / يحيى مراد

طبقا لقوانين الملكية الفكرية

جميع حقوق النشر و التوزيع الالكتروني لهذا المصنف محفوظة لكتب عربية. يحظر نقل أو إعادة نسخ أو إعادة بيع اى جزء من هذا المصنف و بثه الكترونيا (عبر الانترنت أو للمكتبات الالكترونية أو الأقراص المدمجة أو اى وسيلة أخرى) دون الحصول على إذن كتابي من كتب عربية. حقوق الطبع الورقى محفوظة للمؤلف أو ناشره طبقا للتعاقدات السارية.

فهرس الموضوعات

الـموضـ ـ ـوع	الصفحة
المقدمة	٣
تمهيد	٧
مقدمة: في **بيان معنى القياس لغةً واصطلاحاً**	١٠
الباب الأول: في **إثبات أن القياس حجة**	
الفصل الأول: في بيان الفرق المختلفة في حجية القياس	٥٧
الفصل الثاني: في بيان أن القياس من أصول الفقه	٢٠٢
خاتمة لهذا الباب: في القياس في اللغات والعقليات	٢٠٤
الباب الثاني: في **أركان القياس**	
المقدمة	٢١٧
الفصل الأول: في العلة	٢٢٤
الفهرس	٤٣١

بسم الله الرحمن الرحيم

نحمدك اللهم يا ذا الجلال والجمال، يا مبدع الكائنات على غير مثال، خلقت الخلق لحكم بالغة، وأفضت عليهم نعمك السابغة، فميزت بني الإنسان، من بين أفراد الحيوان، بالعقل والتدبير، والتمييز والتفكير، ومع هذه النعمة العظمى لم تتركهم سدى، يموج بعضهم في بعض على غير هدى، بل بعثت لهم الرسل الكرام، وختمتهم بسيد الأنام، وجعلت لكل أمة منهم شرعة ومنهاجا، وختمتها بالشريعة الغراء فكانت من بين الشرائع سراجا وهاجا، تلك الشريعة التي لا يقاس بها شريعة ولا يعاد لها نظام، لأنك قد تفضلت فجعلتها صالحة لكل زمان ومكان شاملة لجميع الأنام.

ونشكرك... جعلتنا من خدام هذه الشريعة السمحة، وتفضلت علينا وشرفتنا بهذه المنحة، ووفقتنا لأن نجد ونجتهد مع الأحكام في الوصول إلى محصول أصولها ومجموع فروعها، وأن نبالغ في الكد مع تتبع البرهان والسير على المنهاج السوي لمعرفة مناط أحكامها والوقوف على أسرارها وحكمها، ومحضت لنا حب الاتباع، وبغض الابتداع، فسلكنا سبيل الأئمة الأخيار، وأعرضنا عن مسلك المبتدعين الأشرار، فاكتفينا بالوقوف على سر استنباط أئمتنا للفروع من الأصول، لما وجدنا قياس غيرهم عليهم مع قيام الفارق غير مقبول، نشكرك شكرا لا يفي بنعمك، ولا يكافئ مزيد عطائك.

ونصلي ونسلم على نبيك محمد صفوة العرفان، وخلاصة عدنان، نبي الرحمة، وهادي الأمة، الداعي إلى سبيلك بالحكمة، والمبين لأسرار ما أنزلت من كتابك المحكم، والناشر لأنوار شريعتك التي أزالت ما على القلوب من الظلم، من أرسلته رحمة للعالمين، حتى لا يكون لهم حجة لديك يوم الدين، وعلى آله وأصحابه الطيبين الطاهرين المبرئين عن دنس الذنوب، الذين سلكوا مسالك الحكمة في استخراج علل العناد من القلوب، وعلى من تبعهم من الأئمة المجتهدين الذين قاموا بإعلاء منار الدين، وبذلوا غاية الوسع في تحرير قواعد الشريعة وتنقيح مقاييسها، واستنباط فروعها من أصولها وتدوينها، صلاة وسلاما دائمين متلازمين إلى يوم الدين.

(وبعد) فإن أحق ما شهدت له العيون وترك لأجله طيب المنام، وأولى ما هجرت له المضاجع وكفت النفس في سبيل الوصول إليه عن لذيذ الطعام، هو الاشتغال بالعلوم. والترقي في درج الفهوم، إذ هي سلم الوصول، إلى تثقيف العقول. والمصباح لطريق الفلاح، وهي المضمار لكسب الفخار، لاسيما علوم الشريعة المقدسة الطاهرة، التي هي الوسيلة العظمى لسعادة الدنيا والآخرة. فإنها محط الرحال، ومطمح أنظار الرجال، وهي الأحق باستيعاب الأزمان في تحريرها، والأجدر بعناية أولي الرغبات في تحصيلها.

ولما كان علم أصول الفقه منها لتلك الشريعة أساسا، وللوقوف على أسرارها وحكمها نبراسا، وكان القياس أدق مباحثه وأصعبها مراسا، وأكثرها اشتباها وأشدها التباسا، لا يسبر غوره إلا الحذاق المتقنون، ولا يلم شمله إلا المحققون المطلعون، كان أجدر بمزيد الرعاية، وأحرى بمضاعفة العناية. وأولى بمتابعة العمل، من غير سآمة ولا ملل.

ولما كنت ممن عهد إليه من قبل رياسة الجامع الأزهر تدريسه لطلاب شهادة العالمية في كتاب منهاج الأصول، وشرحه للإمام جمال الدين الأسنوي المسمى نهاية الأصول، وكان المتن في إيجاز يكاد يصل إلى حد الإلغاز، والشرح من السهل الممتنع بحسب اختلاف الأنظار، فإن له ظهرا واضحا وبطنا حارت في إدراكه النظار، وهما مع ذلك لم يستوعبا مباحث القياس ولا مسائله المهمات. ولم يشتملا على كثير من أدلة المسائل وما قد يرد عليها من الاعتراضات وكان الطلاب لأنهم في معرض الامتحان في حاجة شديدة إلى إيضاح تلك المسائل، وتحرير هاتيك الدلائل، استخرت الله تعالى وفوضت الأمر إليه، وطلبت منه التوفيق للاعتماد عليه، واستفرغت الوسع مع اشتغال البال وقلة البضاعة، فجمعت ما وقفت عليه من أصول الكتابين وغيره من كتب الأصول وحررت مسائل القياس بقدر الاستطاعة، وجمعتها في كتاب مستقل لم أجعله شرحا لهذين الكتابين ولا حاشية عليهما، بل هو شرح لمسائل القياس يستعين به الطالب على فهمهما وفهم غيرهما، ومع ذلك فقد تعرضت لكثيرٍ من عبارات شراح المنهاج خصوصا الشارح الأسنوي بالجرح والتعديل، والتفريع والتأصيل.

وإني لم آل جهدا في تحقيق المسائل وتحريرها، وتخريجها من أصولها وتنقيحها مع جمع بين المتناسبات، وضم للأشباه والنظائر إلى بعضها بعد أن كانت في الكتب متفرقات، كما أني لم أدخر وسعا في نقل المذاهب من أصولها، والجمع بين الأقوال المختلفة في حكايتها، وكذا في تحرير مواضع للنـزاع، بعد أن ذكرت في الكتاب على وجه مشاع، وقد أكثرت من مناقشة الأدلة في كثير من المواضع بالسؤال والجواب، لقصد تمرين الطلاب، والتزمت في ذكرها أن تكون على قوانين المنطقيين، وإن لم ألتزم في البحث غالبا أصول الجدليين؛ لأنها في هذا الزمن من غير حق مهجورة، مع أنها تجعل دائرة للنـزاع محدودة محصورة.

كل ذلك مع توضيح العبارة، والإعراض عن طريق الرمز والإشارة، فلم أبال بالإظهار، في مقام الإضمار، ولا بالتصريح، في محل التلويح، ولا بالتطويل في مكان الإيجاز، ولا بالحقيقة في مقام المجاز، إذ المقصود منه إيضاح المسائل بأجلى بيان، لا إظهار البراعة في البيان.

وذلك دأب السادة المتقدمين من أرباب التأليف، على خلاف ما جرى عليه المتأخرون في التصنيف، فإنهم سلكوا طريق الإبداع في جمع المسائل بالعبارات المختصرة، فأدخلوا تحت (وإلا) من الصور المتكثرة، ما عجزت عن ضبطه الأفاضل، وحارت في لم شمله الفطاحل، حتى شغلوا من بعدهم من العلماء في فهم كلامهم، والوقوف على مرامهم، وحملوهم على الإعراض عن تحقيق مسائل الفنون، وقصر هممهم على فهم الشروح والمتون، فكانت هي المضمار الذي تتسابق فيه الفحول، ومحك الأنظار الذي تتبارى فيه العقول.

ولست أقصد بهذا الحط من مقامهم، والطعن في فضلهم والنيلُ من كرامتهم، فإن لهم على ما صنعوا عذرا مقبولاً، وسببا معقولاً، رأوا من فساد الزمان إعراض الناس عن المطولات، وانكبابهم على المختصرات، فاضطروا لجعلها جامعة لمقاصد العلوم، مستوعبة لمهمات الفنون، فجزاهم الله عن الإسلام والمسلمين خيرا. ونفعنا بهم وبعلومهم وزادنا وإياهم على ما صنعنا أجرا، ووفقنا لإخلاص النية، وسلامة الطوية، وجملنا بحسن الآداب، مع من سبقنا ومن عاصرنا من مشايخنا وإخواننا الأفاضل ذوي الألباب، اللهم آمين.

هذا وإني أرجو ممن نظر في هذا الكتاب أن ينظر فيه بعين الإنصاف، ويعرض عن طريق الاعتساف، فإنه لا يخلو كلام من خلل، إلا كلام من عصمه الله من الزلل، خصوصا وإني لم أقصد بعملي هذا إلا نفع الطلاب، وإعانتهم على فهم ذلك الكتاب. وأن يكون لهم عدة في مواقف الامتحان، أسألُ الله الكريم رب العرش العظيم، أن يسهل لهم سبيل النجاح، وأن يوفقهم لطريق الفلاح، وأن يهديهم بعد ذلك طريقًا سويا، وأن يجعلَ سعيهم لجني ثمرات عملهم مرضيا، مع حفظ كرامة العلم وأهله، وصون الوجه عن إراقة مائه. اللهم آمين.

وقد سميته (نبراس العقول. في تحقيق القياس عند علماء الأصول) وحصرته في مقدمة وثلاثة أبواب وخاتمة.

فالمقدمة في تحقيق معنى القياس لغة واصطلاحا.

و(الباب الأول) في حجيته وذكر مذاهب المخالفين فيها وأدلتهم وشبههم.

و(الباب الثاني) في أركانه.

و(الباب الثالث) في أقسامه.

والخاتمة في مسائل تتعلق به.

أسألُ الله تعالى أن ينفعنا به وأن يثبتنا على عمله إنه سميع قريب مجيب وحسبنا الله ونعم الوكيل ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم.

تمهـــيد

وقد رأيت قبل الشروع في المقصود أن أمهد لمباحث القياس بما يشعر بخطره وعظم شأنه تنشيطًا للناظر فيه، وحثًا له على أن يشمر عن ساعد الجد والاجتهاد حينما يقصد إلى الإحاطة بأطرافه، وحملاً له أيضا على أن يعطيه من العناية ما يتناسب مع دقته وانتشار مباحثه، وقد استمددت بعض ما سأذكره في هذا التمهيد من كتاب البرهان لإمام الحرمين -رضي الله عنه- فأقول:

القياس ميدان الفحول، وميزان الأصول، ومناط الاجتهاد، ومنبع الآراء. إليه المفزع إذا فقدت نصوص الشرائع، وظن ضيق المسالك وانسداد الذرائع.

إذا أعيا الفقيه وجود نص تعلق لا محالـة بالقيـاس

والقياس منه يتشعب الفقه وبه تعرف أساليب الشريعة ويوقف على أسرارها ودقائق حكمها البديعة، إذ هو المرشد لعلل الأحكام، والوسيلة إلى الإحاطة بمقاصد الشريعة الغراء من جلب المصالح ودفع المفاسد عن الأنام، تلك المقاصد التي شرع الله سبحانه وتعالى وله الحمد والمنة لأجلها الأحكام، تفضلاً منه وإحسانا على عباده ليس على سبيل الوجوب والإلزام، كما يأتي تحقيقه وتوضيحه في موضعه إن شاء الله تعالى.

والقياس أيضا هو الأصل الوحيد المختص بتفاصيل أحكام الوقائع من غير أن يقف عند حد أو يصل إلى نهاية. إذ من المعلوم أن الوقائع التي يتوقع وقوعها لا تنتهي وأن كل واقعة لا تخلو عندنا قطعا عن حكم متلقى من أصل من أصول الشريعة، والقياس وما يتعلق به من وجوه النظر والاستدلال هو المسترسل على جميع الوقائع بخلاف غيره من الأصول، فإن نصوص الكتاب والسنة محصورة مقصورة، ومواقع الإجماع معدودة مأثورة، ثم ما ينقل منها تواترا فهو المستند إلى القطع وهو معوز قليل، وما ينقله الآحاد عن علماء الأعصار، ينـزل منزلة أخبار الآحاد، وهي على الجملة متناهية.

إذا علمت هذا وضح لك أن حاجة الناس إلى القياس لا تنقطع، وأن فوائده لا تنتهي ما دامت الحوادث تترى والزمانُ يتجدد ولا تظن أن أمد الاستنباط به انقضى

بانقضاء زمن الاجتهاد، كما انقضى زمن الاستنباط من الكتاب والسنة على ما فيه من خلاف لما طرأ على الزمان من فساد، فإن المفتي على مذهب إمام معين إذا لم يجد للواقعة التي يسأل عنها نصا لإمامه أو لأحد من أتباعه عليها، وكان من أهل النظر والاعتبار، وجب عليه البحث في المذهب عن نظائرها، ثم يلحقها بها ويعتبر حكمها كحكمها. وكذا القاضي إذا لم يجد لإمامه نصا في القضية وهو على منصة حكمه، فإنه يبحث عن نظائرها من كلام أئمة مذهبه، على أن لا حرج علي إذا ما قلت أن الحاجة إلى القياس تخرج عن هذه الدائرة في المعاملات العادية والاجتماعية بين أفراد الناس، وإلى السياسة المدنية بين الأمم والجماعات، فيما يقع بينهم من المعاهدات والاتفاقات، فإن الاعتبار بالشيء وإعطاء النظير حكم نظيره من مقتضيات العقول السليمة، والفطر المستقيمة.

والقياس أيضا للإحاطة بالفقه أساس، ومانع من الاشتباه في الفروع الفقهية والالتباس، فإن من عرف مآخذه، وتقاسيمه وصحيحه وفاسده، وما يصح من الاعتراضات عليها وما يفسد منها، وأحاط بمراتبه جلاءً وخفاءً وعرف مجاريها ومواقعها، وراض نفسه باستعمالها وتطبيقها، فقد احتوى على مجامع الفقه وأحاط بأسرار الشريعة ودقائقها، وتميزت لديه الأحكام الشرعية أتم تمييز. وناهيك بهذه المزايا التي تجعلك في شوق شديد إلى الانكباب على تحصيله، والمثابرة مع المصابرة على استخراج دقائقه ولم شمله، يسر الله لنا ولك سبيل الوصول إلى دقائق أصول هذا الدين الحنيف، ووفقنا وإياك للوقوف على أسراره البديعة، وحكمه البالغة، وبثها بين الأنام. أسوة بأئمتنا الصالحين -رضي الله عنهم- وجعلنا ممن يحسنون اتباعهم، والسير على نهجهم، والاستضاءة بنورهم، إنه سميع قريب حسبنا الله ونعم الوكيل، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم.

ولا يفوتني في هذا المقام بعد أن أشبعتك بجلائل مزايا القياس، أن أدفع عنك بإذن الله تعالى شر الوسواس الخناس، الذي يوسوس في صدور الناس، فيوقعهم في شباك الوهم والإلباس، وذلك من ناحيتين:

(إحداهما) هي أنك ربما ظننت بعد ما سمعت مزية القياس أنه يفوق غيره من الأصول شرفًا ونسبا، وأنه أعلى منها كعبا، وهو ظن بين الخطأ فلا يعتبر، فإن المزية

لا تقتضي الأفضلية كما قيل واشتهر، على أن لغيره من الأصول كالكتاب والسنة والإجماع، من شرف الأصل وكرم المحتد ما لا يجعل للشك مجالاً في أنه دونها، ولذلك نجد عامة الأصوليين قد أخروه في البحث عنها، ووجدنا فيه نزاعا وما وجدنا فيها، ورأينا من أنكر دلالته على الأحكام ولم نر من أنكر دلالتها:

كيف لا ولولاها ما كان ولا يكون إلا عند فقدها، فهو كطهارة التيمم لا تكونُ إلا عند فقد الماء.

تيممتكم لما فقدت أولي النهى ومن لم يجد ماءً تيمم بالترب

(**وثانيهما**) هي أنك ربما فهمت أن استرسال القياس على جميع الوقائع وعدم تناهي مواقعه يتنافى مع انضباط مآخذه وضبط قواعده، وهو خطأ أيضا إذ ليس النظر في الشرع مفوضا إلى استصلاح كل أحد، فهو متناهي الأصول والقواعد، غير متناهي الجدوى والفوائد، فجهة التناهي تخالف جهة عدمه، فتفطن هدانا الله وإياك إلى سواء السبيل.

المقدمة في بيان معنى القياس لغة واصطلاحا

معنى القياس في اللغة:

القياس مصدر قاس ومثله القيس، واختلفت عبارة الأصوليين في حكاية معناه في اللغة فقال الأسنوي تبعا للآمدي: معناه التقدير. يقالُ قاس الثوب بالذراع: بمعنى قدره. ا.هـ، والتقدير يستلزم المساواة، فاستعمال القياس في المساواة على هذا القول مجاز لغوي من إطلاق اسم الملزوم على اللازم كما نقل عن صاحب البديع، وقيل حقيقة عرفية كما أشار له صاحب مسلم الثبوت وعلى كل فالمناسبة على هذا القول بين المعنى اللغوي وهو التقدير وبين المعنى الاصطلاحي الآتي بيانه إنما هي باعتبار هذا اللازم وهو المساواة، فإن المعنى الاصطلاحي على ما سيأتي إما مساواة خاصة فيكون من أفراد هذا اللازم أو يتضمنها ويبني عليها.

إذا علمت هذا ظهر لك أن المقصود من قول الأسنوي تبعا للآمدي: ثم إن التقدير يستدعي المساواة إلخ. الإشارة إلى وجه المناسبة بين المعنيين اللغوي والاصطلاحي وأن مطلق المساواة لازم للتقدير فإذا أطلق القياس عليها كان ذلك مجاز أو حقيقة عرفية كما سبق.

وقيل القياس مشترك اشتراكًا لفظيا بين التقدير والمساواة والمجموع.

(**مثال الأول**) قست الثوب بالذراع.

و(**مثال الثاني**) فلان لا يقاس بفلان أي لا يساويه.

و(**مثال الثالث**) قست النعل بالنعل، أي: قدرته به فساواه. وهذا القول هو ظاهر كلام العضد كما فهمه السعد في حواشيه أخذًا من إيراده الأمثلة الثلاثة.

واقتصر ابن السبكي في شرح المنهاج على التقدير والمساواة ولم يذكر المجموع إلا أنه أبدل المساواة بالتسوية، وسيأتي بيان السبب في ذلك، وأورد من ضمن الأمثلة التي جاء بها للتسوية المثال الذي أورده العضد للمجموع على ما فهمه السعد وهو: قاس النعل بالنعل.

ثم إن نقله إلى المعنى الاصطلاحي على هذا القول إنما هو من معنى المساواة كما هو ظاهر.

وقيل: معناه لغة التقدير. وهو كلي تحته فردان:

(أحدهما) استعلام القدر أي طلب معرفة مقدار الشيء نحو: قست الثوب بالذراع.

و**(ثانيهما)** التسوية ولو كانت معنوية نحو: فلان لا يقاس بفلان، وعلى هذا فهو من قبيل المشترك المعنوي بين التسوية واستعلام القدر، وهذا ما في تحرير الكمال بن الهمام، وقد قواه شارحه بأن التواطؤ مقدم على الاشتراك اللفظي والمجاز إذا أمكن وقد أمكن ووجه نقله إلى المعنى الاصطلاحي على هذا القول ظاهر أيضا كما سبق.

قال الزركشي في (البحر المحيط) بعد أن ذكر أن المشهور في معنى القياس لغة: هو تقدير شيء على مثال شيء آخر، وتسويته به ما نصه: (وقيل: هو مصدر قست الشيء إذا اعتبرته، ومنه قيس الرأي وامرئ القيس، لاعتبار الأمور برأيه: وقسته - بضم القاف- أقوسه قوسا. ذكر هذه اللغة ابن أبي البقاء في نهايته وصاحب الصحاح، فهو من ذوات الياء والواو).

وقال ابن مقلة في (البرهان): (القياس في اللغة التمثيل والتشبيه وإنما يعتبر التشبيه في الوصف أو الحد لا الاسم). وقال الماوردي والروياني في كتاب (القضاء): القياس في اللغة مأخوذ من المماثلة يقالُ: هذا قياس هذا أي مثله.

و(قيل): إنه مأخوذ من الإصابة يقالُ: قست الشيء إذا أصبته لأن القياس يصاب به الحكم حكاها ابن السمعاني في القواطع. ا.هـ المقصود منه.

فخلاصة ما ذكرناه مما وقفنا عليه في كتاب الأصول من بيان معنى القياس لغة سبعة أقوال:

(الأول) أن معناه التقدير والمساواة من لوازمه.

(الثاني) أن معناه التقدير والمساواة والمجموع على سبيل الاشتراك اللفظي بين الثلاثة.

(الثالث) أن معناه: التقدير. وهو كلي تحته فردان: استعلام القدر والتسوية فهو مشترك اشتراكًا معنويا.

(الرابع) أن معناه الاعتبار.

(الخامس) أن معناه التمثيل والتشبيه.

(**السادس**) أن معناه المماثلة.

(**السابع**) أن معناه الإصابة.

ولا يخفى وجه نقله إلى المعنى الاصطلاحي على المعنى الرابع والخامس والسادس (أما) عن السابع فوجهه أن القياس يصاب به الحكم.

وهاهنا بحثان:

(الأول) أن ابن السبكي نقل في شرحه المختصر عن والده أن القول بأن القياس هو التقدير والمساواة فيه مسامحة في أمرين:

(**أحدهما**) إطلاق التقدير وليس كل تقدير قياسا، ألا ترى إلى قوله تعالى: ﴿**والذي خلق فسوى والذي قدر فهدى**﴾[الأعلى: ٢، ٣] أي جعله في نفسه ذا قدر مخصوص وليس معناه قدره بغيره إلا أن يرد إليه بتأويل.

(**ثانيهما**) أن المساواة صفة المقيس والقياس صفة القائس وفعله فلو قال: موضع التسوية كان أولى. ا.هـ

ويمكن أن يجاب عن الأول بأن القدر المخصوص لا يعقل إلا بالنسبة إلى شيء آخر وعلى فرض تعقله فالكثير قيد التقدير بأنه تقدير شيء على مثاله شيء آخر ومن أطلق ينبغي أني يحمل إطلاقه على ذلك. وعن الثاني بأن من عرف القياس بالمساواة أراد بالقياس مصدر المبني للمجهول ولذلك تجدهم يمثلون لذلك بقولهم فلان لا يقاس بفلان أي: لا يساويه والله أعلم.

(البحثُ الثاني) إذا نظرت إلى المعاني التي ذكر الأصوليون أن لفظ القياس مستعمل فيها لغة وجدت أن معظمها متقارب فالاعتبار والتسوية والتمثيل والتشبيه والمماثلة تكاد تكون بمعنى واحد، وإذا كان كذلك فلا حرج علينا أن نعدها معنى واحدا كما أنا نعد كلاً من التقدير والإصابة معنى واحدا فيجتمع لدينا ثلاثة معان: التقدير، والتسوية، والإصابة. وقد علمت فيما سبق أن بعضهم قال: إن القياس مشترك بين التقدير والتسوية والمجموع، وبعضهم اقتصر على الأولين، وبعضهم على أن معناه التقدير والتسوية من لوازمه فإذا استعمل فيها كان مجازا، وبعضهم على أن القياس معناه التقدير وهو كلي وله فردان: استعلام القدر، والتسوية، فهو مشترك اشتراكًا معنويا، فإذا أردت الوقوف على سر هذا الخلاف أمكنك الوصول إليه

بالنسبة إلى الأولين مع الثالث فإن التسوية من لوازم التقدير وقد استعمل في كل منهما عند العرب.

فمن نظر إلى أنه وضع أصالة للتقدير فقط حكم بأنه حقيقة فيه واستعماله في التسوية على سبيل المجاز. ومن نظر إلى أنه وضع لكل من اللازم والملزوم حكم بأنه مشترك بينهما اشتراكًا لفظيا، فالخلاف بينهم يرجع إلى أنه هل وضع للازم كما وضع للملزوم أو وضع للملزوم فقط مع الاتفاق على أنه استعمل في كل منهما.

(أما) سر الخلاف بالنسبة إلى الأقوال الثلاثة مع الرابع فهو دقيق قد لا يهتدى للوصول إليه فإن التقدير والتسوية على الأقوال الثلاثة أمران متباينان لا يصدق أحدهما على الآخر غايته أن أحدهما وهو التسوية لازم للثاني وهو التقدير (وأما) على القول الرابع فالتسوية من أفراد التقدير فهل يعقل أن يكون الشيء الواحد لازما من لوازم شيء وفردا له (اللهم) إلا أن يكون التقدير على القول الرابع مغاير للتقدير على الأقوال الثلاثة والله أعلم.

تتمة في أمرين:

(الأول) خلاصة ما في لسان العرب والقاموس والمصباح في مادة القياس أنه يقال: قاس الشيء بغيره وعليه قيسا ولا يقالُ: قياسا، إذا قدره على مثاله. ويقالُ: قسته -بضم القاف- أقوسه قوسا وقياسا ولا يقالُ أقسته بالهمز والمقياس المقدار والقيس -بكسر القاف- والقاس القدر يقال: قيس رمح وقاسه أي: قدره، كالقيد -بكسر القاف- -والقيس -بفتح القاف- يطلق على الشدة والتبختر والجوع والذكر والمقايس تجري مجرى المقاساة التي هي معالجة الأمر الشديد ومكابدته. ا.هـ المقصود منها.

فلم يذكر في هذه الكتب اللغوية من المعاني التي نقلناها سابقًا عن أئمة الأصول سوى تقدير الشيء بالشيء وجعله على مثاله، ولا يدلُ عدم ذكرها في هذه الكتب أنها ليست معاني لغوية فقد ذكر تقي الدين السبكي في خطبة الإبهاج أن الأصوليين دققوا في فهم أشياء من كلام العرب لم يصل إليها اللغويون فإن كلام العرب متسع جدا وقال أيضاً في بيان لفظ الأصل بعد أن ذكر عدة معان لغوية له ما نصه: (وإن كان أهلُ اللغة لم يذكروها في كتبهم وهو مما ينبهنا على أن الأصوليين

يتعرضونَ لأشياء لم يتعرض لها أهلُ اللغة). ا.هـ

(الأمرُ الثاني) ذكر في بعض كتب الأصول أن القياس بحسب أصل اللغة يتعدى بالباء وأن المستعمل في الشرع يتعدى بعلى لتضمنه معنى البناء والحملُ فإن انتقال الصلة من الأصل إنما يكون للتضمين. وفيه أن ما نقلناه سابقًا عن كتب اللغة يقتضي أن القياس في اللغة كما يتعدى بالباء يتعدى بعلى فلا حاجة إلى التضمين. نعم إن المستعمل في الشرع لا يكاد يذكر متعديا إلا بعلى فلعل التزامها لتضمينه معنى البناء والحملُ إن كان مثله يحتاج إلى التضمين واللهُ أعلم. هذا تمام القول في معنى القياس لغة ولنشرع في بيان معناه اصطلاحا واللهُ الموفق للصواب.

القياس في **اصطلاح الأصوليين**:

اعلم أن الأصوليين اختلفوا أولاً في أنه هل يمكن حد القياس أولاً، فقال إمام الحرمين: يتعذر الحد الحقيقي للقياس لاشتماله على حقائق مختلفة كالحكم فإنه قديم والفرع والأصلُ فإنهما حادثان والجامع فإنه علة، وما قيل في تعريفه فكلها رسوم، ووافقه ابن المنير شارح البرهان على تعذر الحد لكنه خالفه في علة ذلك فإنها عنده كون القياس نسبة وإضافة وهي عدمية والعدم لا يتركب من الجنس والفصل الحقيقيين الوجوديين، وقال الجمهور: يمكن تحديده، ولعل مرادهم أنه يحد حدا اسميا فإنه من الأمور الاصطلاحية الاعتبارية التي تكون حقائقها على حسب الاصطلاح والاعتبار ولا يمكن أن يحد حدا حقيقيا وبذلك يصح لك الحكم بأن هذا الخلاف لفظي.

ثم اختلفوا ثانيا في تعريفه وأصح ما قيل فيه تعاريف ثلاثة: (التعريف) الذي ذكره البيضاوي في المنهاج (وتعريف) ابن الحاجب في مختصره (وتعريف) ابن السبكي في جمع الجوامع. فلنذكر هذه التعاريف الثلاثة، ونتكلم على كل واحد منها بما له وما عليه ثم نتبعها بتعاريف أخرى ذكرت في كتب الأصول وننبه على فسادها إن شاء الله تعالى.

(التعريف الأول) ما ذكره البيضاوي في **المنهاج،** فإنه قال: "القياس إثبات مثل حكم معلوم في معلوم آخر لمشاركته له في علة حكمه عند المثبت". ا.هـ

وقبل أن نتكلم عليه بالشرح والجرح والتعديل نبين من أبداه أولاً فإن أقل ما

في ذلك من الفائدة الوقوف على المصادر العلمية ثم نعلم كيفية التدرج والترقي في مسائل العلوم، ولا شك أن في ذلك نورا وهدى لمن أراد أن يقتفي آثار سلفه الصالح، وفقنا اللهُ للاقتداء بهم والاهتداء بنورهم.

قال ابن السبكي في شرح المنهاج: هذا تعريف أبداه الإمام في المعالم. ا.هـ، وظاهره أن الإمام لم يذكره في المحصول وإلا فنسبته إلى المحصول الذي هو أصل المنهاج أقرب، وقال الأسنوي: هذا التعريف هو المختار عند الإمام وأتباعه. ا.هـ.

وعبارته محتملة لأن يكون هذا التعريف للإمام نفسه وأن يكون لغيره واختاره عن بقية التعاريف والثاني أقرب، وقال البدخشي: هذا تعريف أولى مما ذكره البصري والإمام أن القياس إلخ. ما سيأتي ذكره عن أبي الحسين البصري وهو صريح في أن الإمام لم يقله ولم يختره.

والواقع أن هذا التعريف مذكور في المحصول وأن أصله لأبي الحسين البصري، وأن الإمام غير بعض قيوده بما هو أحسن منها، وعبارته في المحصول:

(التعريف الثاني) لأبي الحسن البصري وهو أنه تحصيل حكم الأصل في الفرع لاشتباههما في علة الحكم عند المجتهد. وهو قريب، وأظهر منه أن يقال: إثبات مثل حكم معلوم لمعلوم آخر لأجل اشتباههما في علة الحكم عند المثبت. ا.هـ وهو عين ما ذكره في المنهاج غير أنه أبدلَ اشتباههما باشتراكهما ومعناهما واحد، وسيتضح لك وجه أظهرية عبارته على عبارة أبي الحسين بعد شرحه إن شاء الله تعالى.

(فقوله): إثبات كالجنس يشمل المعرف وغيره وباقي القيود كالفصل، كذا قال الأسنوي، وقال الجزري في شرحه: هو جنس، والأول أحسن لما سيأتي عند الكلام على الاعتراض الأول من إثبات الحكم ثمرة للقياس خارج عنه، وأن هذا تعريف بالرسم ولا يقالُ: إن كونه ثمرة للقياس يقتضي أنه خاصة، ومقتضى كونه كالجنس أنه عرض عام، لأن الثمرة هي الإثبات المقيد بما بعده وما كان كالجنس هو مطلق الإثبات، والإثبات يطلق عرفًا على الإخبار بالثبوت، والمراد منه هنا القدر المشترك بين العلم والاعتقاد والظن فيشمل القطعي والظني سواء تعلقت هذه الثلاثة بثبوت الحكم أو بعدمه والقدر المشترك هو حكم الذهن بأمر على أمر. كذا قال الأسنوي تبعا للإمام، وسيأتي ما يتعلق بذلك قريبا عند الكلام على قيد الحكم.

(فمثال) القياس القطعي قياس الضرب على التأفيف في الحرمة بجامع الإيذاء، ومثال الظني قياس التفاح على البر في الربوية بجامع الطعم. وسيأتي التوفيق بين قولهم تارة: القياس ينقسم إلى قطعي وظني وقولهم تارة أخرى القياس لا يكون إلا ظنيا كما أنه سيأتي وجه وصف القياس بهما.

و(مثال) المتعلق بثبوت الحكم ما تقدم، ومثال المتعلق بعدمه قولهم: الكلب نجس فلا يصح بيعه كالخمر.

(وقوله) مثل قيد أول احترز به عن إثبات خلاف الحكم فإنه لا يكون قياسا.

و(المثل) تصوره بديهي لا يحتاج إلى تعريف لأن كل عاقل يعرف بالضرورة أن الحار مثل للحار في كونه حارا ومخالف للبارد في ذلك. فلو لم يكن تصور المثل والمخالف بدهيا لكان الخالي عنه خاليا عن هذا التصديق لتوقف التصديق على تصور الأطراف لكن الخلو عن هذا التصديق باطل لما علمت أن كل عاقل يعلم ذلك بالضرورة، هذا توضيح ما في الأسنوي التابع فيه للإمام في المحصول وفيه أمور:

(الأول) أن تقرير هذا الدليل بما ذكر إنما هو على حسب ظاهر عبارة الأسنوي والإمام. ولكنه مشكل لأننا استثنينا فيه نقيض بعض التالي وهذا لا نظير له في الأقيسة فيما علمت. ولو استثنينا نقيض التالي بتمامه لكانت صغراه ممنوعة منعا ظاهرا لأنها تكون حينئذ هكذا، لكن كون الخالي عن تصوره خاليا عن هذا التصديق باطل وذلك غير مسلم (اللهم) إلا أن يقال: أن التالي في قوة قولنا لم يكن هذا التصديق بدهيا، أو يقال: إن هناك ملازمة مطوية وتقرير الدليل معها أن يقال: لو لم يكن تصور مثل بدهيا لخلا عنه بعض العقلاء ولو خلا عنه بعض العقلاء لخلا عن هذا التصديق لكن الخلو عن هذا التصديق باطل إلخ.

(الثاني) أن الحكم يستدعي التصور بوجه ما وليس الكلام فيه وإنما الكلام في تصوره بكنه الحقيقة ولا يتوقف عليه التصديق، فلا يلزم من بداهة التصديق بداهة التصور، ولعل هذا هو النظر المشهور الذي نبه عليه البدخشي من غير أن يبينه.

(الثالث) أن الاستدلال على بداهته ينافي بداهته. ويمكن أن يجاب عن هذا بأن الاستدلال لدعوى البداهة وهي تصديق نظري أقام عليها البرهان. ومعنى (مثل) تصوري كما هو ظاهر، ونظير هذا إقامتهم الأدلة على بداهة الوجود في علم

التوحيد.

(الرابع) ذكر الأصفهاني في شرح المحصول أن الإمام الرازي ذكر في الرسالة البهائية (لمثل) تعريفين واعترض عليهما ثم قال ليس له تعريف حقيقي حدا أو رسما ولذلك عدل إلى الحكم بالبداهة. وقد ذكر الأصبهاني هذين التعريفين مع الرد عليهما وقد أعرضت عن ذكرهما لعدم الجدوى والله أعلم.

وإنما زاد هذا القيد ولم يقل إثبات حكم معلوم إلخ، للإشارة إلى أن الحكم الثابت في الفرع ليس هو عين الثابت في الأصل لاستحالة قيام الواحد بالشخص بمحلين بل الثابت مثله. كذا قال الأسنوي وابن السبكي تبعا للمحقق العضد ورده الكمال بن الهمام في تحريره بما حاصله، مع زيادة توضيح أن الحكم وهو الخطاب النفسي جزئي حقيقي فإن الخطاب وصف متحقق في الخارج قائم به تعالى غايته أنه يختلف بالإضافة والاعتبار.

فباعتبار تعلقه بالأصل يسمى حكم الأصل وباعتبار تعلقه بالفرع يسمى حكم الفرع (والأول) يكشفه النص (والثاني) القياس. والحكم المتعلق بهما واحد شخصي وتعدد الإضافة لا يمنعه الشخصية، فالتحريم المضاف إلى الخمر هو بعينه المضاف إلى النبيذ، وذلك كالقدرة فإنها صفة واحدة ولها تعلقات متعددة باعتبار المقدورات ولا يقتضي ذلك تعدد القدرة، وما قالوه من استحالة قيام الواحد بالشخص بمحلين إنما هو في العرض الشخصي كالبياض المخصوص القائم بثبوت معين فيستحيل أن يقوم بجسم آخر. وما هنا مجرد إضافات لشيء واحد جزئي، هذا خلاصة ما في التحرير ويؤيده قولهم في التعريف: لاشتراكهما في علة الحكم فإن ظاهره أن الحكم في المعلومين واحد. وعليه لا حاجة لزيادة (مثل) في التعريف.

والذي يظهر لي أنه لا بد من زيادته لأن الحكم وإن كان واحدا جزئيا وله إضافات متعددة إلا أن الثابت للفرع ليس هو الحكم المضاف للأصل إلا إذا قطع النظر عن الإضافة وهو خلاف الظاهر، لا يقالُ: إن المثلين على ما قالوا هما ما اتحدا في النوع واختلفا بالعوارض وما هنا ليس كذلك بل هما متحدان ذاتا مختلفان اعتبارا. لأنا نقول: لا مانع من أن يكون الاختلاف بالاعتبار كالاختلاف بالعوارض في جعلهما شيئين متماثلين فحرر، هذا كله إذا أردنا بالحكم في التعريف الحكم الشرعي

كما قرره ابن السبكي (أما) إذا أردنا به النسبة كما قرره الأسنوي فهنا نسبتان لا نسبة واحدة قطعا فلا يأتي كلام ابن الهمام والله أعلم.

و(قوله) حكم اختلف الشراح في المراد منه، فقال ابن السبكي: تقدم بيانه، وهذا يقتضي أن المراد منه الحكم الشرعي السابق وهو خطاب الله تعالى إلخ. ومعنى إثباته لمعلوم إدراك ثبوته له وهو بهذا الاعتبار عبارة عن الوجوب والحرمة إلخ. لأن الحكم إذا أضيف إلى الله تعالى كان إيجابا وتحريما إلخ. وإذا نسب إلى فعل المكلف كان وجوبا وحرمة إلخ. فالوجوب والإيجاب متحدان ذاتا مختلفان اعتبارا كما ذهب إليه بعض الأصوليين.

وذهب آخرونَ إلى أنهما مختلفان ذاتا وأن الوجوب أثر الإيجاب وأن الحكم الشرعي هو ما ثبت بالخطاب كالوجوب، والمعنى عليه ظاهر، وهذا الذي قررته يوافق ما قاله ابن قاسم في آياته من أن المراد بالحكم المحكوم به وليس المراد به النسبة. ا.هـ وذلك لأن المنسوب إلى الفعل هو المحكوم به كما هو ظاهر.

إذا علمت هذا اتضح لك أن ما قاله ابن السبكي في غاية التحقيق غير أنه يقتضي تخصيص القياس بالشرعي ولا حرج في ذلك فإن القياس الشرعي هو موضع نظر الأصولي، على أن تعريف ما عداه من القياس اللغوي والعقلي يعلم من تعريفه إذ الفرق بينهما إنما هو في المراد بالحكم فتدبر.

(فإن قلت): لا يشمل التعريف على ما قاله ابن السبكي القياس الذي هو إثبات عدم الحكم بخلاف ما سيأتي عن الأسنوي.

(قلت): يمكن أن يقال: إن المراد من الحكم الشرعي أعم من أن يكون وجوديا كالحرمة أو عدميا كعدم الإباحة. وقال الأسنوي: المراد بالحكم نسبة أمر إلى آخر ليكون شاملاً للشرعي والعقلي إيجابا كان أو سلبا. ا.هـ

وقد سبق له تفسير الإثبات بحكم الذهب بأمر على آخر، وحينئذ يكون تركيب التعريف مشكلاً لأنه إذا كان المراد بالحكم النسبة فما معنى إثبات النسبة للمعلوم على أن النسبة على كلامه أخذت في تعريف الإثبات فكأنه قال: حكم الذهن بأمر على أمر لمثل نسبة أمر لآخر في معلوم آخر. وهذا لا معنى له (اللهم) إلا أن يعتبر الإثبات هو حكم الذهن فقط وقوله بأمر على آخر بيان لمتعلقه وليس داخلاً

في مفهومه، بأن يجرد عن بعض معناه ثم يوجه تعلق النسبة بالمعلوم بأنه أحد طرفيها وهو المنسوب إليه فيكون المعنى: حكم الذهن بنسبة أمر أي أمر كان سواء كان حكما شرعيا كالحرمة أو غيره إلى معلوم آخر أي بأن يكون المعلوم الآخر منسوبا إليه ومحكوما عليه بذلك الحكم كالمعلوم الأول.

وهذا تكلف واضح. لكن هذا ما أمكنني في توجيه عبارته. ولعل عند غيري أحسن منه إن كانت العبارة في الواقع صحيحة. وما كان أغناه عن التكلف مع المحافظة على ما أراده من شمول التعريف للقياس العقلي واللغوي يجعل الحكم عبارة عن المحكوم به أعم من أن يكون شرعيا أو لغويا أو عقليا كما صنع ابن قاسم في آياته.

(وقوله): معلوم قيد ثالث. قال الأسنوي: المراد بالمعلوم هو المتصور فدخل فيه الاعتقاد والظن فإن الفقهاء يطلقونَ العلم على هذه الأمور. ا.هـ وفيه نظر واضح لأنه إن أراد بقوله المتصور متعلق المتصور المقابل للتصديق فلا يصح تفريعه عليه بقوله: فدخل إلخ؛ لأن الاعتقاد والظن من قبيل التصديق لتعلقهما بالنسب وإن أراد به متعلق التصور بمعنى الإدراك المطلق المرادف للعلم وهو الظاهر كما يؤخذ من عبارة المحصول الآتية: صح تفريعه ولكن متعلق العلم هاهنا المقيس والمقيس عليه وهما من قبيل المفرد فالعلم المتعلق بهما تصور مقابل للتصديق فلا يشمل الاعتقاد والظن.

والعجب من أن الإمام فسر المعلوم بمثل هذا التفسير فأتم به الأسنوي وابن السبكي وعبارته في المحصول: (وأما المعلوم فلسنا نعني به مطلق متعلق العلم فقط بل ومتعلق الاعتقاد والظن لأن الفقهاء يطلقونَ لفظ العلم على هذه الأمور) ا.هـ

وقد يخطر في البال تمحلات لتصحيح كلامهم ولولا أني أتوقع حصول مثلها في مقامات الامتحانات لأعرضت عنها فإنها واهية جدا ولا تستحق النظر والاعتبار وإضاعة الزمن في الاشتغال فيها وفي ردها.

(فمنها) أن المراد معلوم وجوده فيكون متعلقه نسبة وفيه أنه يرجع إلى التعبير بشيء أو موجود وسيأتي ما فيه.

(ومنها) أن المراد معلوم وجوده إن كان موجودا أو عدمه إن كان معدوما فيكون متعلقه نسبة أيضا، وفيه أن يساوي حينئذ المعلوم بمعنى المتصور لأن المتصور لا

يخلو إما أن يكون موجودا أو معدوما ولا يشترط ملاحظة حالة منهما فلا داعي إلى هذا التقدير ولا حاجة إليه.

(ومنها) أن المراد معلوم حكمه وفيه أن معنى التعريف يكون عليه هكذا إثبات مثل حكم معلوم حكمه في معلوم وهو كما ترى واضح البطلان.

وأقربها وجهان:

(أحدهما) أنهم أرادوا تفسير العلم في ذاته وإن كان في هذا المقام متعلقًا بالمفرد فهو بالنظر لمتعلقه هنا تصور مقابل للتصديق.

(والثاني) أن هذا الكلام مبني على أن للتصورات نقائض كما إذا رأيت شبحا من بعد فتصورت أنه إنسان ثم تبين أنه فرس وحينئذ يعقل أن يكون الاعتقاد والظن من قبيل التصور، ولكن التحقيق خلافه فإن إدراك إنسانية الشبح أولاً وفرسيته ثانيا عند التحقيق يرجع إلى التصديق، وتمام القول فيه مسطور في حواشي العقائد النسفية.

وإنما عبر بالمعلوم ولم يعبر بشيء لأن القياس يجري في الموجود والمعدوم سواء كان ممكنا أو ممتنعا والشيء لا يشمل المعدوم إن كان ممتنعا اتفاقًا وكذا إن كان ممكنا عند الأشاعرة. كذا قال الأسنوي: والذي يفهم من شرحي المقاصد والمواقف وحواشيه أن لفظ الشيء يطلق لغة على المستحيل عند بعض المعتزلة وقد نقول عن جار الله أنه قال: الشيء اسم لما يصح أن يعلم سواء كان معدوما أو موجودا محالاً أو مستقيما. نعم هم لا يقولونَ: إن المحال شيء بمعنى أنه ثابت في نفسه متقرر ويقولون: إن المعدوم الممكن شيء بمعنى أنه ثابت في نفسه متقرر وقد خالفوا في المعدوم الممكن الأشاعرة الذين ذهبوا إلى أنه ليس بثابت في نفسه لا يشمل المعدوم وليس مراده أن لفظ الشيء لا يطلق على المعدوم، وليس مراده أن لفظ الشيء لا يطلق على المعدوم ولذلك أتى بلفظ يشمل لفظ ويطلق والله أعلم.

ثم اعلم أني لم أر أحدا من الأصوليين أتى بمثال للمعدوم الممكن ولا للمستحيل وقد رأيت القرافي في شرح المحصول كتب على قول الإمام، القياس يجري في الموجود والمعدوم ما نصه: (مثالهما) منتفع به فيباح -ليس بعاقل فلا يصح تصرفه كالصبي. ا.هـ

وسياقه يعطي أن المثال الأول للمقيس الموجود والثاني للمعدوم مع أن الظاهر

من المثالين أن يكون قوله في الأول منتفع به، وفي الثاني غير عاقل هو العلة الجامعة وأن يكون المقيس فيهما محذوفًا فلا يصح التمثيل بالثاني للمعدوم.

ولو جرينا مع سياق عبارته واعتبرنا أن قوله غير عاقل هو المقيس كان ذلك دالاً على أن المراد من المعدوم هو العدمي أن الذي أخذ العدم في مفهومه وعلى ذلك يكون إمكان وجوده واستحالته باعتبار متعلقه. فإذا أردت التمثيل على وزانه لما إذا كان كل من المقيس والمقيس عليه معدوما تقول في شأن السفيه: غير رشيد فيستحق منعه من التصرف في ماله كغير العاقل والجامع عدم أهلية كل منهما للتصرف. هذا في المعدوم الممكن (وأما) المستحيل فتقول فيه على وزان ما سبق: عدم المكان لله تعالى كعدم الجسمية يجب اعتقاده والجامع أن كلاً منهما فيه تنـزيه الله عن سمات الحوادث.

هذا ويجوز أن نعتبر المعدوم هو المستحيل وجوده نفسه الذي هو نفس المقيس والمقيس عليه فنقول[1]: المكان بالنسبة إلى الله لكونه من خصائص الحوادث يجب اعتقاد أن الله منـزه عنه كالجسم، ونقول في المعدوم الممكن على وزانه في غير القياس الشرعي العنقاء لا يستلزم وجودها المحال فيجوز كولد لزيد. أي قبل ولادته فإنه جائز.

(فإن قلت) كيف يتصور في القياس الشرعي أن يكون المقيس والمقيس عليه معدومين على أي معنى من المعنيين السابقين مع أن الحكم الشرعي متعلق بهما وهو لا يتعلق إلا بفعل المكلف الذي هو وجودي دائما.

(قلت):

(أولاً) القياس يجري في الأسباب والشروط والموانع فليس قاصرا على الأحكام التكليفية.

و(ثانيا) قد يكون القياس في غير الفعل ليتوصل به إلى إثبات الحكم فيه كما إذا قلت: غير آمن على نفسه في طريق الحج، فلا يجب عليه كالمغضوب والجامع عدم تيسر الوصول إلى موضع النسك والله أعلم.

---

(١) تأمل في هذه المسألة.

وإنما لم يعبر بالأصل والفرع لأمرين:

(الأول) أن معرفة كون هذا أصلاً وذاك فرعا إنما تكون بعد القياس فلو دخلا في تعريفه لزم الدور، وإن أمكن الجواب عنه كما سيأتي في الكلام على تعريف ابن الحاجب.

(الثاني) رفع إيهام كون المقيس والمقيس عليه وجوديين لأن الأصل ما تولد منه الشيء والفرع ما تولد عن الشيء. مع أنك علمت أن القياس يجري في المعدومات أيضا، وإنما عبرنا بالإيهام لأن الأصلية والفرعية قد تكون في المعدومات فإن عدم المشروط مفرع على عدم الشرط وعدم الملزم مفرع على عدم اللازم إلا أن استعمالهما في الموجودات أكثر.

قال الزركشي في شرح (جمع الجوامع) بعد بيان رجحان التعبير بمعلوم ما نصه: نعم في التعبير بالأصل والفرع فائدة وهي خروج ما لو كان أحدهما ليس أصلاً للآخر فلا يكون قياسا كالبر والشعير المتساويين في علة الربا فإن أحدهما ليس أصلاً للآخر؛ لأن حرمة الربا ثابتة فيهما بالنص. ا.هـ

وفيه أن مثل هذه الصورة خارجه بقوله لاشتراكهما في علة الحكم المفيد أن إثبات مثل حكم المعلوم الأول في المعلوم الثاني لعلة هي الاشتراك في علة الحكم فلا يشمل مثل هذه الصورة لأن إثبات الحكم فيها للنص لا للاشتراك في علة الحكم.

(وقوله): في معلوم آخر قيد رابع زاده لأن القياس لا يعقل إلا بين أمرين لأنه عبارة عن التسوية وهي لا تتحقق إلا بين شيئين ولأنه لولا الأصل لكان ذلك إثباتا للشرع بالتحكم.

(وقوله): لاشتراكهما في علة الحكم قيد خامس وأشار به إلى أن القياس لا يتحقق بغير العلة، واحترز به عن إثبات الحكم بالنص أو بالإجماع فلا يكون قياسا كما سبق في صورة البر والشعير، ثم إن إذافة العلة إلى الحكم سيأتي وجهه والخلاف فيه هل على معنى أنها مؤثرة فيه بذاتها، أو بجعل الشارع، أو باعثه على شرعه، أو على امتثاله أو معرفة له؟. كما أنه سيأتي أنواعها وشروطها ومسالكها وما يتعلق بها في موضعه إن شاء الله تعالى.

والكلام في أن العلة الموجودة في الأصل هي بعينها الموجودة في الفرع أو مثلها

كالكلام في الحكم، غير أن الكمال بن الهمام وجه اتحاد العلة في الفرع والأصل بغير ما وجه به اتحاد الحكم فيهما فقال ما خلاصته: إن الوصف المنوط به الحكم إنما هو الوصف الكلي كالإسكار المطلق دون الوصف الجزئي كإسكار الخمر إذ لو كان هو الوصف الجزئي لكان قاصرا ولما تعدى الحكم إلى غيره محله؛ ولأن المشتمل على المفسدة المناسبة للتحريم إنما هو الوصف الكلي وهو ثابت في المحال كلها على الخلاف في وجود الكلي في الخارج، وهذا كلام وجيه ولا يرد على مثل هذا التعريف فإن قوله لاشتراكهما في علة الحكم ظاهر في اتحاد العلة، وإنما يرد على من قال لوجود مثل علته فيه والله أعلم.

ثم اعلم أن صاحب هذا التعريف قد عبر بالاشتراك وعبر غيره كابن السبكي في (جمع الجوامع) بالمساواة. ورجح الزركشي في شرح (جمع الجوامع) التعبير بالمساواة نقلاً عن ابن السبكي بأمرين:

(الأول) المناسبة للمعنى اللغوي فإن من معانيه المساواة كما سبق.

(الثاني) أن الاشتراك يصدق بوجهين (أحدهما): المناصفة، تقول: شارك زيد عمرا، واشترك زيد مع عمر في المال وهذا المعنى ليس بمراد لهم في قولهم: شارك الفرع الأصل في علة الحكم؛ لأن العلة لم تقسط عليهما حتى يكون في كل منهما بعضها. (وثانيهما) المساواة كما تقول: اشترك زيد مع عمرو في الإنسانية أي: تساويا فيها وهذا هو المقصود (أما) لفظ المساواة فلا يستعمل إلا في المعنى الثاني ثم استحسن الزركشي وجها آخر فقال ما خلاصته: التعبير بالمساواة أولى من التعبير بالمشاركة لأن المشاركة في أمر ما لا توجب استواءهما في الحكم ما لم يكن ذلك الأمر فيهما سواء أو قريبا منه بخلاف ما لو اختلفا من الجهة التي تقتضي الحكم فإن ذلك يكون فرقًا يمنع التسوية بينهما.

ولك أن تقول: إن لفظ المشاركة أولى من لفظ المساواة لأن لفظ المساواة يوهم قصر القياس على المساوي وخروج الأولى والأدون، وما يرد على ظاهر دخولهما في القياس من أن فيهما فرقًا يمنع من الإلحاق سيأتي دفعه وتحقيق الأمر في ذلك إن شاء الله تعالى، وما قاله ابن السبكي والزركشي يمكن الجواب عنه.

(أما) الوجه الذي حاصله أنه الاشتراك له معنيان (المناصفة) وليس مرادا

(المساواة) وهو المراد فيكون مشتركًا يعني المشترك لا يدخل التعاريف.

(فالجواب) عنه: أن القرينة واضحة في تعيين المعنى الثاني وأما المعنى الأول فلا يخطر بالبال في مثل هذا المقام. وإنما يخطر بالبال في مقام يكون المشترك فيه يقبل التقسيط والتنصيف كالمال بخلاف ما إذا كان المشترك فيه لا يقبل ذلك كعلة الحكم فإنه لا يفهم منه إلا المساواة.

(وأما) الوجه الذي حاصله أن لفظ المساواة يناسب المعنى اللغوي فالخطب فيه سهل ومع ذلك يمكن أن يقال: إذا تعين أن المراد بالاشتراك المساواة حصلت المناسبة للمعنى اللغوي في المعنى وإن لم تحصل في اللفظ.

(وأما) الوجه الذي استحسنه الزركشي (فالجواب) عنه أن الاشتراك في علة الحكم لا يقتضي إثبات الحكم في الفرع إلا إذا لم يوجد فارق من تلك الجهة فتدبر.

(وقوله) عند المثبت متعلق بقوله: لاشتراكهما. قال الأسنوي، ومثله ابن السبكي: أتي به ليشمل التعريف الصحيح والفاسد في نفس الأمر. ا.هـ، وذلك لأن الاشتراك في العلة إذا أطلق انصرف إلى الاشتراك في الواقع ونفس الأمر فإذا أريد تعريف الصحيح حذف هذا القيد.

ثم قال الأسنوي ومثله ابن السبكي: وعبر بالمثبت وهو القائس ليعم المجتهد والمقلد كما يقع الآن في المناظرات. ا.هـ، يعني أنه لم يقل: عند المجتهد لأنه إذا أطلق انصرف إلى المجتهد المطلق فلا يشمل قياس مجتهدي المذهب والفتوى المقلدين لإمام معين الذين يقيسونَ على مقتضى قواعد إمامهم، وقد اعترض عليه بعض مشايخنا بأن المقلد ليس مثبتا للحكم ولا قائسا فالصواب الاقتصار على المجتهد، ولكن الحق مع الأسنوي فإن القياس يحصل من أئمة المذهب الواحد حتى إنه يجوز لهم، كما سيأتي في مسائل التتمة في آخر الباب الحجية أن يقيسوا بالنسبة لنص المجتهد بأن يعتبروه كنص الشارع ويستخرجوا علته، ثم يلحقوا به نظيره وهو المسمى بالتخريج في مذهب الشافعي -رضي الله عنه-.

ثم هاهنا أمور:

(الأول) مقتضى هذا أن الفاسد يقالُ له: قياس مع أن الفساد إنما يكون بفقد ركن أو شرط، وذلك مخل بثبوت الماهية فتكون حينئذ معدومة غير ثابتة.

(والجواب) أن الفاسد يطلق عليه قياس بدليل قولهم: القياس إما صحيح وإما فاسد. ومورد القسمة مشترك بين القسمين جزما. وبدليل أن الصحابة -رضي الله عنهم- ردوا بعض الأقيسة وعملوا ببعضها ولا سبيل إلى الجمع بين عمليهما إلا بحمل الأول على القياس الفاسد والثاني على القياس الصحيح، وما قيل: إن مثل هذا الإطلاق ينبغي أن يكون مجازا للشبه الصوري فخلاف الأصل والمتبادر، وما ذكر في السؤال من أن الفساد مخل بثبوت الماهية وأنها حينئذ تكون معدومة، إن أراد بالماهية التي تكون معدومة هي الماهية المطلقة فممنوع، وإن أراد بها المتحققة في الصحيح فمسلم ولا يضر.

(الأمر الثاني) أن الفاسد هو ما كان الاشتراك فيه غير موافق لما في الواقع ونفس الأمر أعم من أن يظهر ذلك فنحكم بفساده أو لا يظهر، فهل إذا حذف هذا القيد يخرج عن التعريف كل من القسمين أو يخرج الأول فقط وهو ما ظهر فساده؟.

(والجواب) أن المفهوم من عبارة الأسنوي السابقة ومثلها عبارة ابن السبكي أن هذا القيد لإدخال القسمين معا، والمفهوم من شرح المحلي على جمع الجوامع أنه لإدخال القسم الأول فقط. (أما الثاني) فداخل في الصحيح حتى يظهر فساده، إذ الفاسد في نفس الأمر قبل ظهور فساده معتبر من الأدلة الشرعية ومحكوم عليه بالصحة وإلا لامتنع الحكم بالصحة على كثير من الأدلة لعدم الاطلاع فيها على الواقع ونفس الأمر.

فإن قيل: كيف يكون الفاسد في نفس الأمر صحيحا موافقًا لما في نفس الأمر؟

(قلت): الموافقة لما في نفس الأمر في القياس المعتبر صحيحا أعم من أن تكون حقيقة أو حكما. وبهذا ظهر أن التحقيق ما جرى عليه المحلي والله أعلم.

(الأمر الثالث) ما ذكر في هذا المقام من أن هذا القيد لإدخال الفاسد إنما يظهر على مذهب المخطئة أي: القائلين بأن المجتهد يخطئ ويصيب وأن القياس يكون صحيحا معتبرا من الأدلة الشرعية إذا وافق الواقع، ويكون فاسدا غير معتبر من الأدلة إذا لم يوافق.

(وأما) المصوبة -الذين يقولون: إن كل مجتهد مصيب وأن المدار في الأحكام الشرعية على ما أدى إليه نظر المجتهد حتى لو تغير اجتهاده، وعدل عن قياس إلى

دليل آخر لا يحكم على القياس الأول بالفساد، بل هو دليل انتهى حكمه كالمنسوخ- فيلزمهم هذا القيد إذ ليس عندهم إلا الاشتراك في نظير المجتهد، فلو حذف هذا القيد مع أن المتبادر الاشتراك في الواقع ونفس الأمر خرج عن التعريف جميع أفراد المعرف ولم يصدق على فرد منها.

(فإن قيل): إذا كان الاشتراك عند المصوبة لا يكون إلا بنظر المجتهد انصرف عند الإطلاق إلى ذلك ولا يحتاج لذكر هذا القيد عندهم.

(قلت): ذكرنا سابقًا أن الاشتراك إذا أطلق انصرف إلى الموافق لما في نفس الأمر لأنه الفرد الكامل، فلا يفهم أهل العرف العام إلا ذلك، ولا ينظر إلى اصطلاح المصوبة فتأمل فللبحث فيه مجال.

(فإن قيل): هذا القيد يخرج القياس الذي يكون الاشتراك فيه موافقًا للواقع إذا لم ينظر فيه المجتهد.

(قلت): هذا إنما يراد على من عرف القياس بالمساواة كابن الحاجب.

(ويجاب) عنه من قبله بأن مثل هذه الصورة لا يترتب عليها شيء فلا يعتد بها فخروجها غير مضر.

(أما) من عرف القياس بأنه إثبات أو حمل مما هو من أفعال المجتهد وفكرة المستنبط فلا يرد عليه ذلك، لأن القياس لا يشمل هذه الصورة كما لا يخفى على المتأمل.

(فإن قيل): هل يعقل قياس فاسد عند المصوبة؟.

(قلت): نعم بأن يكون إلحاق الفرع بالأصل وتشبيهه به من غير أن يكون المشبه - بكسر الباء- معتقدا ذلك ولكن هذا خارج عن التعريف ذكر القيد أو حذف، فإذا أردنا شموله له نقول في التعريف: تشبيه فرع بأصل، لأنه قيد يكون مطابقًا لحصول الشبه وقد لا يكون وقد يكون المشبه يرى ذلك وقد لا يراه. كذا في العضد، ووضحه العلامة السعد بما حاصله أن التشبيه هو الدلالة على مشاركة في أمر هو وجه الشبه والجامع فإن كان حاصلاً فالتشبيه مطابق، وإن لم يكن حاصلاً فغير مطابق وعلى كل تقدير فالمشبه-بكسر الباء- إما أن يعتقد حصوله فصحيح في الواقع أو في نظره وإما أن لا يعتقد حصوله ففاسد. ا.هـ .

(الرابع) مقتضى ما ذكر في هذا المقام أن الفساد محصور فيما إذا عدم الجامع بين الأصل والفرع، مع أن الفساد كما يكون بذلك يكون بوجود نص أو إجماع على خلاف القياس، ويكون بغير ذلك مما هو معلوم من الكلام على شروط القياس، ويمكن أن يجاب عن ذلك بأن كل المفسدات ترجع عند التحقيق إلى عدم الجامع المقتضي لتعدية حكم الأصل إلى الفرع فتأمل.

هذا تمام شرح هذا التعريف وقد اشتمل على أركان القياس الأربعة: الأصل، والفرع، والحكم، والعلة. ووجه أخذها منه ظاهر لا يحتاج إلى بيان، وسيأتي الكلام على ما يسمى من الأركان أصلاً وما يسمى فرعا وعلى وجه كونها أركانا إن شاء الله تعالى.

ويجمل بنا أن نزيد في إيضاح هذا التعريف بذكر مثال للقياس هو قولنا: الزكاة واجبة في مال البالغ فتجب في مال الصبي لمشترك بينهما وهو دفع حاجة الفقير، فالمقيس مالُ الصبي والمقيس عليه مال البالغ، والعلة دفع حاجة الفقير، والحكم وجوب الزكاة. ثم بعد أن علمت شرح التعريف لا يخفى عليك وجه كونه أظهر من تعريف أبي الحسين السابق. وخلاصته من أربعة أمور:

(الأول) تعبيره بإثبات بدل تحصيل لأن التحصيل يقتضي أن القياس به يحصل حكم الفرع بعد أن لم يكن القياس مظهر فقط. بخلاف إثبات فإن معناه على ما علمت علم أو اعتقاد أو ظن.

(الثاني) زيادة لفظ (مثل) بناء على أن حكم الأصل غير حكم الفرع، وقد علمت ما فيه.

(الثالث) التعبير بالمعلومين بدل الأصل والفرع، وقد علمت وجهه.

(الرابع) التعبير بالمثبت بدل المجتهد وقد علمت أيضا وجهه.

ومع هذا فقد ورد على هذا التعريف اعتراضات ثلاثة:

(الأول) أن إثبات حكم الفرع متفرع على القياس ومتوقف عليه فاعتباره جزءًا في تعريف القياس يقتضي توقف القياس عليه وذلك دور مفسد للتعريف، وهذا الإشكال أورده صاحب الأحكام على تعريف القاضي أبي بكر الباقلاني الآتي بيانه وهول فيه واعتبره إشكالاً لا محيص عنه، ولذلك عدل عن تعريف القاضي إلى

تعريف آخر سنذكره عند الكلام على تعريف ابن الحاجب.

وقد أجيب عن هذا الاعتراض بثلاثة أجوبة:

(الجواب الأول) للأسنوي فإنه قال ما نصه: إنما يلزم ذلك أن لو كان التعرف المذكور حدا ونحن لا نسلمه بل ندعي أنه رسم. ا.هـ وفيه أبحاث:

(البحث الأول) أن إثبات الحكم حيث وقع جزءًا من التعريف يتوقف تصور القياس عليه سواء كان التعريف حدا أو رسما، ومقتضى الجواب تسليم أن الإثبات ثمرةُ القياس يتوقف عليه، فالإشكال لا يزال قائما.

(والجواب) أن التعريف إذا كان رسما كان توقف القياس على الإثبات حيث عرف به من جهة التصور فقط. وتوقف الإثبات على القياس لكونه ثمرته من جهة الوجود فقط فانفكت جهة التوقف فلا دور.

(أما) إذا كان حدا وكان الإثبات جزءًا من ماهية القياس مع كونه ثمرته فيكون كل منهما متوقفًا على الآخر من جهة واحدة ويلزمه التناقض من جهة أخرى وهو أن يكون الشيء الواحد داخلاً في الماهية وغير داخل وذلك محال.

(البحثُ الثاني) إذا كان هذا التعريف رسما لا حدا فما حد القياس؟ ويمكن أن يقال كما قرره إمام الحرمين: لا يمكن تحديد القياس، أو يقال: إن حده على هذا التعريف ابن الحاجب الآتي وسيأتي ما فيه.

(البحث الثالث) إذا كان الإثبات ثمرةُ القياس ومتفرعا عليه فهل يصح حملُه على القياس بحيث يتصادقان أو لا يصح؟ وإذا لم يصح فهل يقدر لصحة الحمل مضاف هو (ذو) ويكون المعنى، القياس ذو إثبات إلخ؟ وإذا قدرنا ذلك فما حقيقة القياس التي هي ذات إثبات وما وجه كونها ذات إثبات؟

ويمكن أن يجاب بأنه لا يصح الحملُ وأنه لا بد لصحته من تقدير (ذو) وأن حقيقة القياس التي هي ذات إثبات هي مساواة الفرع للأصل في علة حكمه كما سبق، وأن معنى كونها ذات إثبات أنها أصله ومنشؤه، هذا كله إذا اعتبرنا أن القياس المعرف هو المعتبر في ذاته دليلاً وأصلاً للمجتهد يستنبط منه الحكم، (أما) إذا اعتبرنا أن القياس المعرف هو المستعمل عند الأصوليين والفقهاء وهو فعل المجتهد وفكرة المستنبط- كما يأتي تحقيقه- فلا مانع من صحة حمل الإثبات عليه ويكون تحرير

الجواب عن إشكال الآمدي السابق بمنع أنه ثمرة القياس بهذا الاعتبار بل هو عين القياس، وإنما يكون ثمرته بالاعتبار الأول، وسيأتي لهذا الموضوع زيادة توضيح في الكلام على الاعتراض الثاني، وفي تحرير للنـزاع في حجية القياس والله أعلم.

(الجواب الثاني) عن إشكال الآمدي ما أجاب به ابن السبكي في شرح المنهاج نقلاً عن الهندي: وحاصله عدم تسليم أن الإثبات ثمرةُ القياس ومتفرع عليه، بل ثمرته ثبوت حكم الفرع، وفيه نظر.

(أما) أولاً فلا نسلم أن الثمرة هي الثبوت لأن ثبوت الحكم سابق على القياس وإنما الناشئ عن القياس الاعتقاد.

(وأما) ثانيا فإنا لو سلمنا أن الثبوت فرع القياس دون الإثبات لا يندفع الإشكال لأن الإثبات يستلزم تصوره تصور الثبوت، فتوقف القياس على الإثبات لأخذه في تعريفه يقتضي توقفه على الثبوت فلا نزال محتاجين إلى الجواب باختلاف جهة التوقف (ويمكن) أن يجاب عن الأول بأن الثبوت السابق على القياس هو ثبوت الحكم في ذاته. والمتفرع عنه هو الثبوت مستندا إلى العلة، والحق أن هذا الثبوت إنما يعقل إذا نظر المجتهد فيرجع عند التأمل إلى الإثبات والله أعلم.

(الجواب الثالث) لابن الحاجب في مختصره وحاصله: أن المعرف القياس الذهني وثبوت حكم الفرع الذهني أو الخارجي ليس فرعا له، واعترض عليه الأصفهاني في شرح المحصول بما حاصله: أن حكم الفرع الذهني ثمرةُ القياس الذهني، وثبوت حكم الفرع الخارجي ثمرة القياس الخارجي، ثم حقق أن القياس له وجودان (وجود) ذهني (ووجود) خارجي. وثبوت الحكم كذلك وأن التعريف إنما هو للقياس الخارجي إذ هو الدليل الثابت الدال على حكم الله في الواقع.

(والجواب عن ذلك) أن معنى ما قاله ابن الحاجب على ما حققه السعد في حواشيه أن أخذ حكم الفرع في تعريف القياس يقتضي توقف معرفته وتعقل ماهيته على معرفة حكم الفرع وتعقل ماهيته، وهو لا يتوقف على تعقل ماهية القياس لا تعلقه ولا حصوله غاية الأمر أن حصوله يتوقف على حصول القياس وهذا ليس بدور، ولا يخفى أن هذا جواب صحيح لا غبار عليه، وحاصله يرجع إلى ما قررنا به جواب الأسنوي من أن القياس حيث عرف بالإثبات يتوقف تصوره على تصوره

وأن الإثبات حيث أنه ثمرةُ للقياس ومتفرع عليه يتوقف حصوله على حصوله فانفكت الجهة والله أعلم.

(الاعتراض الثاني) القياس دليل شرعي في ذاته نصبه الشارع ليستنبط منه الحكم كالكتاب والسنة وجد مثبت أولاً فتعريفه بالإثبات هو فعل المثبت وفكرة المستنبط والمتوقف على وجوده غير صحيح.

ولأجل هذا الاعتراض اختار ابن الحاجب في مختصره تعريف القياس بأنه مساواة فرع لا أصل في علة حكمه، واختار مثله صاحب مسلم الثبوت واعتبر إطلاقه على ماهو من أفعال المجتهد مسامحة، وصرح شارحه بأنه مجاز، وكذلك الكمال ابن الهمام اختار مثل تعريف ابن الحاجب، ومع ذلك ذكر أن أكثر الأصوليين عرفوه بما هو فعل المجتهد، ثم قرر أن هؤلاء فريقان:

(فريق) يمكن رد عبارته إلى فعل الله تعالى على وجه يسوغ في الاستعمال فيخلص من هذا الإشكال.

(وفريق) لا يمكن رد عبارته إلى فعل الله تعالى فيلزمه الإشكال.

(فمن) الأول من قال في تعريفه: تقدير الفرع بالأصل في الحكم والعلة فإن التقدير على ما قال معناه التسوية فيرجع إلى تسوية الله تعالى محلاً بآخر. (ومنه) أيضا من عرفه بقوله: إبانة مثل حكم أحد المذكورين بمثل علته في الآخر فإنه يصح أن يراد إبانة الشارع.

(ومن الثاني) من عرفه بالإثبات كصاحب المنهاج (ومن) عرفه بالحمل كصاحب جمع الجوامع والقاضي أبي بكر.

وأجاب العطار عن هذا الاعتراض بأن كون القياس فعل المجتهد لا ينافي أن ينصبه الشارع دليلاً له ولمن قلده. وقرر مثله شارح التحرير وزاد عليه بأن ذكر له نظيرا وهو الإجماع فإنه من أفعال المجتهدين وقد نصبه الشارع دليلاً، وفيه نظر بأنه لا يعقل أن يكون إثبات حكم الأصل في الفرع بمعنى اعتقاد ثبوته دليلاً للمجتهد لأنه إذا كان دليلاً له فما هو المدلول الذي يستفيده منه؟.

(نعم) يصح أن يكون دليلاً لمن يقلده كالإجماع فإنه دليل لمن بعد المجمعين لا هم. لا يقالُ :إن اعتقاده أن حكم الفرع مثل حكم الأصل دليل على أنه حكم الله

في ذاته يجب عليه وعلى من يقلده أن يعمل به، لأنا نقول: هب أن الأمر كذلك ولكن أي دليل استند إليه المجتهد حتى اعتقد ذلك؟ أهناك دليل لحكم الفرع وراء القياس؟ فالتحقيق أن أكثر الأصوليين إنما عرفوه بما هو فعل للمجتهد وإن كان الدليل في الحقيقة هو الاشتراك في العلة لأن جميع استعمالاته تنبئ عن كونه فعل المجتهد.

ولعل السر في كونه استعمل كذلك أنه بهذا الاعتبار هو محل القبول والرد. (أما) مجرد المساواة من غير نظر المجتهد فلا اعتداد بها ولا يترتب عليها شيء.

ولأجل ما قلناه تجد المهرة من الأصوليين كالمصنف وصاحب جمع الجوامع قد جمعوا في تعريفه بين الأمرين فقال المصنف: هو إثبات مثل حكم معلوم في معلوم لاشتراكهما في علة الحكم. وقال صاحب جمع الجوامع: حملُ معلوم على معلوم لمساواته له في علة الحكم، فتراهم يعللونَ الإثبات أو الحمل بما هو الدليل في الحقيقة وهو المساواة في العلة.

(فإن قلت): هل استعمالهم هذا اصطلاح لهم؟ وإذا كان كذلك فهل يصح عندهم إطلاقه أيضا على المساواة فيكون مشتركًا لفظيا؟.

(قلت): الظاهر أن القياس لا يطلق عند هؤلاء إلا على ما هو فكرة المستنبط المستند إلى الدليل الحقيقي وهو المساواة لما ذكرناه.

وأما غير الأكثر فنظر إلى الأساس الأصلي والدليل على الحقيقة وقطع النظر عن استعمالاته فعرف القياس بالمساواة ولكل جهة هو موليها.

وبما قررناه تعلم أن إطلاق القياس على ما هو فعل المجتهد وفكرة المستنبط ليس على سبيل المسامحة ولا المجاز وإنما هو اصطلاح لأكثر الأصوليين لما بيناه. ويؤيده ما ذكره الزركشي في البحر المحيط من أن أصحابه اختلفوا كما قاله أبو إسحاق فيما وضع له اسم القياس على قولين:

(أحدهما) استدلال المجتهد وفكرة المستنبط.

(والثاني) المعنى الذي يدل على الحكم في أصل الشيء وفرعه والله أعلم.

(الاعتراض الثالث) هذا التعريف لا يشمل قياس العكس ولا قياس الدلالة ولا القياس الذي في معنى الأصل وهو ما جمع فيه بنفي الفارق. ولا قياس الشبه، ولا

القياس المنطقي بقسميه الاستثنائي والاقتراني، فيكون غير جامع.

(أما) عدم شموله لقياس العكس فلأنه إثبات نقيض حكم الأصل في الفرع لوجود نقيض علته فيه لا إثبات مثل حكم معلوم إلخ.

(مثاله) قول الحنفية في الاستدلال على شرطية الصوم للاعتكاف حال الإطلاق -وقد وافقهم الشافعية على اشتراطه حال النذر كما وافقوهم على عدم اشتراط الصلاة للاعتكاف لا حال الإطلاق ولا حال النذر-: لما وجب الصوم في الاعتكاف بالنذر وجب بغير النذر كالصلاة لما لم تجب فيه بالنذر لم تجب بغير النذر، فالحكم في الأصل (وهو الصلاة) عدم الوجوب بغير النذر. والعلة عدم الوجوب بالنذر، والحكم وهو (الصوم) الوجوب بغير النذر وهو نقيض حكم الأصل، والعلة فيه الوجوب بالنذر، وهي نقيض علة حكم الأصل فافترقا علةً وحكما.

وبهذا التقرير يتضح لك أن عبارة الأسنوي في تقرير قياس العكس مشكلة من وجهين:

(الأول) قوله: (كالصلاة لما لم تكن شرطًا لصحة الاعتكاف حالة الإطلاق لم تصر شرطًا له بالنذر) ا.هـ، فإنها تقتضي أن يكون عدم شرطية الصلاة حال الإطلاق علة وعدم شرطيتها بالنذر حكما كما هو مفهوم الشرط والجواب والصواب العكس (اللهم) إلا أن يقال: إنه لا يلزم أن يكون مضمون الشرط علة ومضمون الجواب حكما، بل يجوز العكس. ولو سلمنا لزوم ذلك فلا مانع من أن يكون مضمون الشرط علة للعلم بمضمون الجواب لا لثبوته، فلا ينافي أن مضمون الجواب علة لثبوت مضمون الشرط وهو حكم فيوافق ما قررناه.

(الوجه الثاني) قوله في تقريره أيضا: والجامع بينهما عدم كونهما شرطين حالة الإطلاق. ا.هـ، فإنه لا يعقل في قياس العكس جامع، فإن كان مراده أن هناك جامعا وعلة مشتركة على التقدير -كما يأتي في أحد الأجوبة- فصحيح؛ لكن ليس هذا محل تقريره وإنما محله عند تقرير الجواب، ولم يذكر هذه الزيادة غيره من الأصوليين فيما علمت.

(أما) عدم شموله لقياس الدلالة فلأنه ما جمع فيه بلازم العلة أو بأثرها أو بحكمها لا بالعلة، فمثال الأول أن يقال: النبيذ حرام كالخمر بجامع الرائحة المشتدة

وهي لازمة للعلة التي هي الإسكار.

(ومثال) الثاني أن يقال: القتلُ بمثقل يوجب القصاص كالقتل بمحدد بجامع الإثم، وهو أثر العلة التي هي القتل العمد العدوان.

(ومثال) الثالث أن يقال: تقطع الجماعة بالواحد كما يقتلونَ به بجامع وجوب الدية عليهم، وهو حكم العلة التي هي القطع منهم خطأ في الصورة الأولى والقتل كذلك في الثانية.

(وأما) عدم شموله للقياس في معنى الأصل فلأن الجمع فيه بنفي الفارق لا بالعلة (ومثاله) قياس صب البول في الماء على البول فيه في المنع بجامع أن لا فارق بينهما في مقصود المنع.

(أما) عدم شموله لقياس الشبه فلأن الجمع فيه بوصف شبهي غير العلة خصوصا من اعتبر الشبه الصوري فلم يحصل فيه اشتراك في العلة. (ومثاله) قياس التفاح على البر في الربوية بجامع الطعم. (وأما) عدم شموله للقياس المنطقي بقسميه فظاهر وأمثلته معروفة.

وأجيب عنها كلها بجواب واحد وهو أن هذا تعريف للقياس المسمى بقياس العلة المقابل لها جميعها، وعن قياس الدلالة وحده بأنا لا نسلم أن الجمع فيه بين الأصل والفرع بغير العلة بل بها وإن لم يصرح بها اكتفاءً بما يتضمنها. وكذا يقالُ في القياس الذي في معنى الأصل، وعن قياس الشبه وحده بأنا لا نسلم أن الجمع فيه بغير العلة فإن المراد بالعلة مطلق المعرف فيشمل الوصف الشبهي بل والطردي عند من يجوزه. وعن قياس العكس وحده بأربعة أجوبة:

(أحدها) أن قياس العكس في الحقيقة مركب من قياس استثنائي كبراه شرطية متصلة لزومية، ومن قياس أصولي جئ به لبيان الملازمة وتقريره. لو لم يكن الصوم شرطًا للاعتكاف مطلقًا لما وجب بالنذر لكن التالي باطل بالاتفاق فيبطل المقدم وهو عدم كونه شرطًا وثبت نقيضه وهو كونه شرطًا وهو المطلوب، ولما كانت الملازمة التي هي لزوم عدم وجوبه بالنذر لعدم وجوبه حال الإطلاق نظرية جئ بالقياس الأصولي دليلاً عليها، وهو القياس على الصلاة فإنها لما لم تكن شرطًا للاعتكاف حال الإطلاق لم تصر شرطًا له بالنذر، وهذا القياس مندرج تحت الحد المقيس فيه

الصوم والمقيس عليه الصلاة والجامع عدم كونهما شرطين للاعتكاف مطلقًا والحكم عدم الوجوب بالنذر.

(فإن قيل): هذا القياس يقتضي أن الصوم مثل الصلاة ليس شرطًا للاعتكاف حال الإطلاق وليس واجبا بالنذر مع أن وجوبه متفق عليه، وكونه شرطًا للاعتكاف حال الإطلاق هو المقصود بالاستدلال عليه بقياس العكس.

(قلنا): ليس هذا القياس دليلاً على الدعوى وإنما هو استدلال على الملازمة التي هي على سبيل الفرض والتقدير فإن معناها كما علمت. لو فرض أن الصوم غير شرط للاعتكاف حال الإطلاق يلزمه أنه لم يجب بالنذر كالصلاة لما لم تجب حال الإطلاق لم تجب بالنذر، فالعلة والحكم في المقيس تقديريان (وقولهم) في التعريف: إثبات مثل حكم إلخ. أعم من أن يكون الحكم والعلة تحقيقيين أو تقديريين.

(الجواب الثاني) أن المقصود في المثال المذكور قياس الاعتكاف بغير نذر الصوم على الاعتكاف بنذره في أن الصوم شرط فيه والعلة مطلق الاعتكاف ولم تذكر الصلاة لكونها أصلاً مقيسا عليها بل إما لبيان إلغاء الوصف الفارق وهو كون الاعتكاف مقترنا بنذر الصوم لأنه غير مؤثر كما في الصلاة، إذ وجوده وعدمه سواء فتبقى العلة مجرد الاعتكاف. (وإما) لبيان إبطال أن العلة هي الاعتكاف بنذر الصوم وتعيين أنها مجرد الاعتكاف بطريق السبر بأن يقال: العلة إما مجرد الاعتكاف أو الاعتكاف بنذر الصوم أو غيرهما. لا جائز أن تكون غيرهما؛ لأن الأصل عدمه، ولا جائز أن تكون الاعتكاف بنذر الصوم لأنه غير مؤثر بدليل تخلف الحكم عنه في الصلاة. فتعين أن تكون العلة مجرد الاعتكاف فالصلاة إنما ذكرت لبيان إلغاء الفارق أو لبيان إلغاء أحد أوصاف السبر ولا تجب المساواة لها فلا يضر عدمها.

(الجواب الثالث) أنه قياس للصيام بالنذر على الصلاة بالنذر في عدم تأثير النذر في الوجوب والجامع كونهما عبادتين، ويلزم ذلك أن الصيام واجب بدون النذر كما وجب بالنذر وإلا كان للنذر تأثير في الوجوب، فالذي حصل فيه القياس حصل فيه المساواة فإننا قسنا الصيام بالنذر على الصلاة بالنذر كما سبق، ولا يضر عدم المساواة في لازمه الذي هو وجوب الصوم بدون النذر كما وجب بالنذر.

(الجواب الرابع) وهو للعضد أنه قياس للصوم على الصلاة في تساوي

حكميهما أي: كما أن الصلاة لا تجب في حالتي النذر وعدمه فتساوي حكماها، فكذلك الصوم ينبغي أن يكون واجبا في الحالين حتى يتساوى حكماه، ولا يقال: ينبغي أن لا يجب في الحالين فيحصل التساوي بذلك؛ للإجماع على وجوبه في حالة النذر، هذا تمام القول في الجواب عن الاعتراض بقياس العكس.

وأحسن الأجوبة الأربعة عنه هو الأول وهو الذي اقتصر عليه الإمام في (المحصول) والبيضاوي في (المنهاج) وذلك لأنه يصلح جوابا لكل مثال بخلاف غيره من الأجوبة فإنها خاصة بمثال الصوم والصلاة في الاعتكاف، ولنذكر لقياس العكس أمثلة أخرى غير هذا المثال المشهور ليتضح لك ما ذكرناه.

(الأول) الوتر يؤدى على الراحلة فهو نفل كصلاة الصبح لم تؤد على الراحلة فكانت فرضا.

(الثاني) المرأة لما ثبت عليها الاعتراض لم يصح منها النكاح كالرجل لما لم يثبت عليه الاعتراض صح منه النكاح.

(الثالث) المجامع لحليلته لما وضع شهوته في حلال كان له أجر كالزاني لما لم يضعها في حلال كان عليه وزر. وهذا المثال مأخوذ من حديث صحيح وارد في البخاري.

واعلم أنه إذا ورد اعتراض على تعريف من التعاريف بأنه غير جامع لبعض الأفراد وكان له جواب فالواجب أن يكون ذلك الجواب إما بتحرير المراد من المعرف بحيث لا يكون شاملاً للصور الموردة على التعريف بأنه غير جامع لها وحينئذ يتساوى التعريف والمعرف، وإما بتحرير المراد في تلك الصور بحيث يصح شمول التعريف لها فيحصل التساوي أيضا بين التعريف والمعرف، ولا يخفى عليك رد الأجوبة السابقة عن الاعتراض الثالث إلى هاتين الحالتين والله أعلم.

تنبيه

الاعتراض بقياس العكس وارد على التعريف سواء ذكر لفظ (مثل) أو حذف كما هو واضح جدا وإنما نبهت عليه لأني رأيت من توهم أننا إذا جرينا على رأي ابن الهمام وحذفنا لفظ مثل لا يرد هذا الاعتراض أخذًا من قول المصنف: قيل الحكماء غير متماثلين إلخ.

هذا تمام القول في شرح التعريف الأول الذي ذكره البيضاوي في (المنهاج) ولنشرع في التعريف الثاني الذي هو لصاحب (جمع الجوامع).

(التعريف الثاني) لابن السبكي في (جمع الجوامع):

قال -رحمه الله تعالى-: القياس حملُ معلوم على معلوم لمساواته في علة حكمه عند الحامل.

وقبل أن نتكلم على شرحه نبين أصله وكيف هذب ونقح حتى صار بحيث لا يرد عليه ما ورد على أصله فنقول: أصلُ هذا التعريف للقاضي أبي بكر الباقلاني، وعبارته على ما في المحصول والأحكام والبحر المحيط للزركشي والبرهان لإمام الحرمين: (القياس حمل معلوم على معلوم في إثبات حكم لهما أو نفيه عنهما بأمر جامع بينهما من حكم أو صفة أو نفيهما عنه). ا.هـ

قال الإمام في (المحصول): وقد اختاره جمهور المحققين منا، وقال إمام الحرمين: هو أقرب العبارات في تعريف القياس. وقال الكيا: هو سد ما قيل على صناعة المتكلمين.

(فقوله): حمل سيأتي تحقيق المراد منه. (وقوله) معلوم على معلوم سبق ما يتعلق بهما في شرح التعريف الأول.

(وقوله) في إثبات حكم لهما. متعلق بقوله: حمل. والإثبات سبق بيان المراد منه أيضا، والضمير في لهما يرجع إلى المعلومين وهما المقيس والمقيس عليه.

(وقوله) أو نفيه إشارة إلى أن الحكم يكون وجوديا ويكون عدميا.

(وقوله) بأمر جامع بينهما من حكم أو صفة أو نفيهما عنه،

إشارة إلى أن الجامع تارة يكون حكما شرعيا وجوديا أو عدميا، وتارة يكون صفة حقيقية كذلك. فالصور العقلية باعتبار ذلك ثمانية حاصلة من ضرب صورتي الحكم الوجودي والعدمي في أقسام الجامع الأربعة فيحصل ثمانية. (أربعة) لما إذا كان الحكم الشرعي وجوديا:

(الأولى) أن يكون الجامع فيها حكما شرعيا وجوديا. (ومثاله) الخمر نجس فيحرم التضمخ به كالبول. فالحكم الثابت بالقياس هو الحرمة وهو حكم وجودي والجامع حكم شرعي وجودي وهو النجاسة.

(الثانية) أن يكون الجامع فيها وصفًا حقيقيا. (ومثاله) النبيذ مسكر فيحرم تناوله كالخمر. فالحكم الثابت بالقياس هو حرمة التناول وهو وجودي والجامع وصف حقيقي وهو الإسكار.

(الثالثة) أن يكون الجامع فيها وصفًا حقيقيا. (ومثاله) النبيذ مسكر فيحرم تناوله كالخمر. فالحكم الثابت بالقياس هو حرمة التناول وهو وجودي والجامع وصف حقيقي وهو الإسكار. (الثالثة) أن يكون الجامع فيها حكما شرعيا عدميا. (ومثاله) الخل ليس بنجس فيباح التضمخ به كالماء. فالحكم الثابت بالقياس هو إباحة التضمخ وهو وجودي والجامع حكم شرعي عدمي وهو عدم النجاسة.

(الرابعة) أن يكون الجامع وصفًا عدميا. (ومثاله) الخل ليس بمسكر فيباح تناوله كالماء والعسل. فالحكم الثابت بالقياس هو إباحة التناول وهو وجودي والجامع وصف عدمي وهو عدم الإسكار.

وأربعة لما إذا كان الحكم الشرعي عدميا:

(الأولى) أن يكون الجامع فيها حكما شرعيا وجوديا. (ومثاله) الكلب نجس فلا يصح بيعه كالخنـزير. فالحكم الثابت بالقياس عدم صحة البيع وهو عدمي والجامع حكم شرعي وجودي وهو النجاسة.

(الثانية) أن يكون الجامع فيها وصفًا حقيقيا. (ومثاله) النبيذ مسكر فلا يحل شربه كالخمر. فالحكم عدمي وهو عدم الحل والجامع وصف وجودي وهو الإسكار.

(الثالثة) أن يكون الجامع فيها حكما عدميا. (ومثاله) الثوب المغسول بالخل غير طاهر فلا تصح الصلاة به كالمغسول بالمرق. فالحكم عدمي وهو عدم صحة الصلاة والجامع حكم عدمي وهو عدم طهارته.

(الرابعة) أن يكون الجامع فيها وصفًا عدميا. (ومثاله) الصبي غير عاقل فلا يصح تصرفه كالمجنون. فالحكم عدمي وهو عدم صحة تصرفه والجامع وصف عدمي وهو عدم العقل.

واعلم أنا إذا نظرنا إلى أن المقيس والمقيس عليه قد يكونان موجودين أو معدومين مع الإمكان أو الاستحالة زادت الصور ولا يخفى عليك استخراجها.

هذا ما يتعلق بشرح هذا التعريف إجمالاً.

وقد اعترض عليه الإمام في المحصول والآمدي في الأحكام باعتراضات ستة وزاد الآمدي سابعا وزاد غيره ثامنا:

(الاعتراض الأول) أنه إن أراد بالحمل الإثبات كان قوله في إثبات حكم لهما ضائعا لا فائدة فيه بل هو تكرار محض، وإن أراد به غيره فليبينه لنتكلم معه فيه، وهو مع ذلك لا فائدة في ذكره؛ لأن تعريف القياس يتم بأن يقول: إثبات مثل حكم معلوم إلخ، فيلزم على كل حال ذكر قيد لا يتوقف شرح الماهية عليه فيكون عبثًا.

(وأجيب): بأن المراد بالحمل الاعتبار أو التسوية أو التشريك بينهما في حكم أحدهما وقوله بعد ذلك في إثبات حكم أو نفيه تفصيل لذلك المشترك فيه فهو زائد على نفس التسوية فلا يكون تكرارا، وفيه نظر لأن هذه المعاني للحمل مجازية فلا يصح دخولها في التعريف وعلى تسليم صحته بدعوى أنه مشهور أو القرينة واضحة يقال عليه: إن صح التصور بذكر واحد منها في التعريف بدل الحمل فلا وجه للعدول عنها إليه، لأنه موهم ما يلزمه التكرار وإن لم يكن فلا تصح إرادتها منه.

(الاعتراض الثاني) أن قوله: في إثبات حكم لهما يقتضي أن حكم الأصل ثابت بالقياس كحكم الفرع مع أنه ليس كذلك، إذ لو كان كذلك لتوقف على القياس مع أن القياس متوقف عليه فيلزم الدور.

(وأجاب) الآمدي بما حاصله: أنا لا نسلم أن هذا الكلام يشعر بأن حكم الأصل ثابت بالقياس بل يشعر بأن الحكم ثابت فيهما بالوصف الجامع، وفيه نظر فإن الظاهر تعلق قوله: في إثبات حكم بقوله: حمل.

(وأجاب) العضد تبعا لبعض شراح المحصول بما حاصله: أن الإثبات لهما معا إنما يحصل بإثباته في الفرع الثابت بالقياس، وليس المراد أن كل واحد منهما ثابت بالقياس. وفيه نظر فإن (لهما) للكلية لا للمجموع.

(الاعتراض الثالث) أن القياس كما يثبت به الحكم تثبت به الصفة كما في قولهم: (الله عالم) فله علم كالشاهد فإن القياس أعم من الشرعي والعقلي مع أنه اقتصر في التعريف على إثبات الحكم فإن أراد بالحكم ما يشمل الصفة كان ذكر الصفة مع الحكم في الجامع زائدا وتكرارا. وإن لم يرد بالحكم ما يشمل الصفة كان

التعريف ناقصا فهو إما زائد أو ناقص.

(وأجيب) من وجهين:

(الأول) أنا لا نسلم أن القياس يجري في العقليات.

(الثاني) وهو على تسليم أنه يجري في غير الشرعيات أنه إنما اقتصر على الحكم لأن الكلام في القياس في الشرعيات فقط.

(الاعتراض الرابع) أنه المعتبر في تعريف القياس ذكر الجامع دون أقسامه لأمرين:

(الأول) أنه لو وجب ذكر أقسام الجامع لوجب ذكر أقسام الحكم كالوجوب والحظر وأقسام الوجوب كالموسع والمضيق، مع أنه لم يقل أحد بوجوب ذكر هذه الأقسام.

(الثاني) أن الماهية توجد منفكة عن كل واحد من الأقسام، وإن كان لا بد في تحققها من وجود قسم منها ولا شك أن ما تنفك عنه الماهية لا يكون معتبرا في حقيقتها. (وأجيب) بأنه ذكر أقسام الجامع لزيادة الإيضاح لا على أنه لا بد منها في تحقيق الماهية.

(والاعتراض الخامس) أن كلمة (أو) للإبهام وماهية كل شيء معينة والإبهام ينافي التعيين. (وأجيب) من وجهين:

(الأول) أنك علمت أن ذكر الأقسام للإيضاح فالتعريف تام بدونها.

(الثاني) أن (أو) هاهنا للتنويع لا للإبهام.

(الاعتراض السادس) أن هذا التعريف لا يشمل القياس الفاسد لأن الجامع إذا ما حصل صح القياس مع أن الفاسد يقال له: قياس.

(وأجيب): بأن المطلوب تحديد القياس الصحيح لأنه المعتبر، كذا في الآمدي ويمكن أن يمنع ما قيل في السؤال من أن هذا التعريف لا يشمل الفاسد.

(الاعتراض السابع) وهو للآمدي أن إثبات حكم الفرع يتفرع على القياس فجعله ركنا في تعريفه يستلزم الدور. وهذا الاعتراض أورده الأسنوي على تعريف البيضاوي وقد سبق الكلام عليه.

(وأجاب) العضد عنه جوابا خاصا بهذا التعريف حاصله: أن المراد وجوب

التسوية في الحكم عند إثباته فيهما بذلك الحمل، (فقوله) في إثبات حكم ليس متعلقًا بحمل وإنما هو متعلق بمضمونه، وفيه نظر فإن الظاهر أنه متعلق بحمل كما سبق.

(الاعتراض الثامن) أن قوله أو نفيه عنهما مستدرك لأن الحكم أعم من الإيجاب والسلب.

(والجواب): أن المراد الحكم الشرعي ولو أردنا ما هو أعم فلا نسلم الاستدراك؛ لأن المراد بالحكم حينئذ النسبة الحكمية التي يراد إيقاعها وهو الإثبات أو انتزاعها وهو النفي لا الإسناد التام المتناول للإيجاب والسلب بقرينة إضافة الإثبات إليه كذا في السعد على العضد.

هذا تمام ما يتعلق بتعريف القاضي، ولكونه على ما تراه مشكلاً عدل عنه الآمدي في الأحكام إلى قوله: إنه عبارة عن الاستواء بين الفرع والأصل في العلة المستنبطة من حكم الأصل. ا.هـ، واعترض عليه ابن السبكي بما حاصله: أن الاستواء إن كان بمعنى التسوية والتسوية بمعنى الحمل ورد عليه ما أورده على تعريف القاذي وكذلك إن كان الاستواء غير التسوية يرد عليه ذلك. ويلزمه أيضا وضع الاستواء موضع التسوية وهما غيران، وقد اعترض عليه بعضهم بأن هذا التعريف غير جامع؛ لأنه لا يشمل القياس المبني على العلة المنصوصة، ويمكن أن يقال: إن أصل هذا ليس بقياس عنده بل هو من باب الاستدلال بالعموم والواقع أن الآمدي صرح في مواضع أن مثل هذا ليس قياسا.

(وأما) ابن السبكي فقد هذبه في (جمع الجوامع) وحذف منه بعض مواطن الإشكال فقال: القياس حمل معلوم على معلوم لمساواته في علة حكمه عند الحامل، وفسر شارحه المحلي الحمل بالإلحاق في الحكم، وقال العطار في حاشيته ما نصه: والمراد بحمل المعلوم على المعلوم إثبات حكمه له والمراد بالإثبات القدر المشترك بين العلم والظن أي: أعم من أن يكون إثباتا قطعيا أو ظنيا فيشمل كلا قسمي القياس المقطوع والمظنون. ا.هـ.

فعلى ما قاله العطار يكون هذا التعريف مساويا لتعريف البيضاوي السابق من غير فرق إلا في اللفظ فجميع ما قيل في تعريف البيضاوي يقالُ في هذا التعريف وقد سبق توضيحه. لكن في الآيات البينات لابن قاسم ما يخالف ذلك فإنه بعد أن

استشكل هذا التعريف بإشكال الآمدي السابق أجاب عنه بما حاصله: أن الحمل قيل: معناه التسوية وقيل: وجوب التسوية وقيل: اعتقاد المساواة أي: في الحكم لا في العلة يعني وهذه المعاني غير الإثبات فلا يرد على التعريف هذا الإشكال، ومثله العلامة الشربيني فإنه قال في تقريره: إن الحمل الذي هو إلحاق المجتهد بمعنى اعتقاده المساواة. وصرح أيضا في موضع آخر أن الحمل ليس بمعنى الإثبات وإن اعترض الآمدي لا يرد على المصنف (يعني صاحب جمع الجوامع) لعدم قوله في التعريف في إثبات الحكم. وإنما يرد على تعريف القاضي فقط.

وأنت إذا تأملت وجدت أن الحق ما قاله العطار في هذا الموضوع بالرغم مما قاله الآمدي والعضد في شرح تعريف القاضي السابق إذ لا معنى لتسوية المجتهد بين الأصل والفرع في الحكم إلا اعتقاده المساواة، وقد علمت أن الإثبات معناه الاعتقاد فالمعاني متحدة وتعريف ابن السبكي مساو لتعريف البيضاوي فيرد عليه ما ورد على تعريف البيضاوي، واعلم أن لتقي الدين السبكي والد صاحب (جمع الجوامع) كلاما قد يخالف ما قلناه، نقله ابن قاسم في آياته فانظره، والله أعلم بالصواب وإليه المرجع والمآب.

التعريف الثالث لابن الحاجب:

قال -رحمه الله-: القياس مساواة فرع لأصل في حكمه. ا.هـ.

وهذا التعريف لا يرد عليه من الاعتراضات الثلاثة التي وردت على تعريف البيضاوي سوى الاعتراض الأخير وهو عدم شموله لقياس العكس والدلالة وغيرهما.

(والجواب) هو ما سبق وقد علمت أن هذا التعريف للقياس بمعنى الدليل للمجتهد ولم ينظر فيه إلى أن استعمالات القياس بمعنى فعل المجتهد. وقد سبق هذا الموضوع موضحا فلا حاجة إلى الإعادة، والكلام في شموله القياس الصحيح والفاسد على رأي المصوبة والمخطئة كالكلام في تعريف البيضاوي فتذكر، إلا أنه يرد على هذا التعريف خاصة أن فيه دورا لأن كون هذا أصلاً وذاك فرعا لا يتصور إلا بعد تصور القياس فأخذهما في تعريفه يلزمه الدور.

(وأجيب) عن ذلك: بأن المراد بهما ذات الأصل وذات الفرع أي محل الحكم بقطع النظر عن الوصف العنواني، والموقوف على القياس وصفًا الأصلية والفرعية.

بقي أنه يرد عليه أيضا أن التعبير بالأصل والفرع يوهم اختصاص القياس بالموجودات كما سبق في شرح تعريف صاحب المنهاج والله أعلم.

هذا تمام الكلام في هذه التعاريف الثلاثة للقياس التي هي أحسن التعاريف وقد ذكروا له تعاريف كثيرة معظمها فاسد فسادا بينا مثل قولهم: القياس بذل الجهد: في استخراج الحق، وقولهم: هو الدليل الموصف إلى الحق، وقولهم: هو العلم عن نظر. فإن هذه التعاريف تشمل النص والإجماع والله أعلم بالصواب وإليه المرجع والمآب.

تتمة في أمور تتعلق بتعريف القياس:

(الأول) زاد بعضهم في تعريف القياس قيدا وهو أن لا تكون العلة المشتركة بين الأصل والفرع مدركة من النص على حكم الأصل بمجرد فهم اللغة. وإنما زاده ليخرج دلالة النص عند الحنفية ومفهوم الموافقة عند الشافعية، والواقع أن المدلول عليه دلالة نص عند الحنفية، والذي يسمى مفهوم موافقة عند غيرهم حصل فيه خلاف فقيل: مدلول عليه باللفظ وقيل: بالقياس والقائلونَ بأنه مدلول عليه باللفظ اختلفوا فقيل إنه منطوق نقل اللفظ عرفًا لما يشمله ويشمل المدلول عليه دلالة نص.

فإن جرينا على أنه بالقياس كما نقل عن الإمام الشافعي -رضي الله عنه- وجرى عليه الإمام الرازي فلا حاجة إلى هذا القيد بل يجب حذفه لإدخال مثل هذا القياس الذي يسمى عند القائلين به بالقياس الجلي.

وإن جرينا على أنه منطوق فلا حاجة إلى هذا القيد أيضا إذ لا يوجد على هذا فرع ولا أصل ولا إلحاق فهو خارج بدون هذا القيد.

وإن جرينا على أنه مفهوم موافقة -ودلالة اللفظ على المفهوم تسمى دلالة انتقالية بالتنبيه بالأدنى على الأعلى أو العكس وهي تشبيه الدلالة الالتزامية بل قيل: إنها التزامية- فلا حاجة أيضا إلى هذا القيد إذ المفهوم مدلول اللفظ بطريق الانتقال كالانتقال من الملزوم إلى اللازم من غير إلحاق.

وإن جرينا على أنه مدلول عليه دلالة نص كما هو رأي الحنفية -ودلالة النص عندهم هي إلحاق مسكوت بمنطوق لعلة يفهم كل من يعرف اللغة أي: وضع اللفظ لمعناه أن الحكم في المنطوق لأجلها- نحتاج إلى زيادة هذا القيد لإخراج دلالة هذا النص لأنها لا تفترق عن القياس إلا به، ولذلك نجد الحنفية هم الذين يزيدونَ هذا

القيد، ويجدر بنا أن نذكر مثالاً يوضح الأقوال السابقة بتطبيقها عليه فنقول: قال الله تعالى: ﴿**فلا تقل لهما أف**﴾ [الإسراء: ٢٣] فهذا اللفظ يدلُ بحسب أصل وضعه على المنع من التأفيف فقط.

(وأما) غيره من أنواع الإيذاء كالضرب فلا يدلُ عليه اللفظ بحسب أصل وضعه. فالقائلونَ بأن المنع من الضرب وغيره من باقي أنواع الإيذاء مستفاد من اللفظ على أنه من المنطوق يقولونَ: إن اللفظ نقل عرفًا من المنع من التأفيف إلى المنع من الإيذاء مطلقًا. أو اللفظ استعمل في المنع من الإيذاء مطلقًا مجازا من إطلاق الخاص وإرادة العام فكأنه قال: لا تؤذهما.

والقائلونَ بأنه مستفاد من اللفظ على أنه مفهوم يقولونَ: إن اللفظ باق على حاله وإن منطوقه المنع من التأفيف إلا أنه نبه بالمنع من التأفيف الذي هو أدنى على غيره الذي هو أعلى فينتقل الذهن منه إليه.

والقائلون بأنه مستفاد من اللفظ بدلالة النص يقولونَ: إن اللفظ باق بحاله من غير نقل وأن منطوقه المنع من التأفيف، إلا أن كل من يعرف اللغة يفهم أن علة المنع من التأفيف هي الإيذاء فيلحق به جميع باقي أنواع الإيذاء من الضرب وغيره. وكذلك من قال بالقياس، فإن الفرق بين دلالة النص والقياس الجلي كالفرق بين اسم الجنس وعلم الجنس وسيأتي هذا المبحث في عدة مواضع وسنتكلم عليه في كل موضوع بما يناسبه والله أعلم.

(الثاني) ذكر العلامة الشربيني في تقريره على جمع الجوامع أن حقيقة القياس معلومات تصديقية تفيد إثبات حكم في جزئي لثبوته في آخر لأجل معنى مشترك بينهما مؤثر في ذلك الحكم، والمراد بالجزئي ما يشمله المعنى المشترك سواء كان محمولاً عليه أو لا على ما في شرح المواقف من أن الاستدلال إما باشتمال أمر ثالث عليهما، ثم قال الشربيني: ولعل هذه المعلومات نحو: أن المساوي للشيء في العلة المؤثرة يلزم أن يكون حكمه حكمه إذ لو لم يكن حكمه حكمه لما كانت مؤثرة فيه وأنها مؤثرة بنص الشارع في بعض المواضع، وأن خصوصية الأصل ليست شرطًا وخصوصية الفرع ليست مانعا وهذه ترجع للمساواة. ا.هـ.

(الثالث) حاصل القياس في نظر الأصوليين- كما علمت- يرجع إلى

الاستدلال بحكم شيء على شيء من غير أن يكون أحدهما أعم من الآخر ويسمى ذلك عند علماء المنطق بالتمثيل، ويخصون اسم القياس بالاستدلال بحكم العام على حكم الخاص كما أنهم يخصون اسم الاستقراء بالاستدلال بحكم الجزئي على الكلي.

فعندهم أنواع الاستدلال ثلاثة: الاستدلال بحكم جزئي على آخر، وهو القياس الأصولي ويسمى بالتمثيل، والاستدلال بحكم جزئي على كلي ويسمى بالاستقراء، والاستدلال بحكم كلي على جزئي ويسمى بالقياس. قال الغزالي: تسمية المنطقيين لهذا القياس ظلم على الاسم وخطأ على الوضع، فإن القياس في وضع اللسان يستدعي مقيسا ومقيسا عليه، لأنه حمل فرع على أصل لعلة جامعة وإطلاقه على غير هذا خطأ. ا.هـ.

وفيه نظر فإن القياس من معانيه الاعتبار والإصابة كما سبق، ولا يخفى أن التناسب حاصل بين هذين المعنيين وبين ما اصطلح عليه المنطقيون والله أعلم.

(الرابع) ذكر في البحر المحيط أن لفظ القياس مشترك يطلق تارة على الرأي المحض المقابل للتوقيف حتى يقال: الشرع إما توقيف أو قياس. وهذا ننكره ويتعرض لتشنيع الظاهرية، ويطلق تارة على ما يقابل التعبد حتى يقال: الشرع ينقسم إلى ما يعقل معناه وإلى تعبد كرمي الجمار، وكلاهما توقيف لكن نسمي ما عقل معناه قياسا لما انقدح فيه من المعنى المعقول وهذا هو الذي نقول به، وهو بهذا المعنى أحد نوعي التوقيف وليس مقابلاً له.

(الخامس) ذكر في البحر المحيط عن كتاب المعتمد لأبي الحسين البصري أن الشافعي -رضي الله عنه- كان يسمي القياس استدلالاً لأنه فحص ونظر ويسمي الاستدلال قياسا لوجود التعليل فيه، وحكي عن صاحب الكبريت الأحمر أن بعضهم كان يقول: القياس والاجتهاد واحد، وعن الشافعي -رضي الله عنه- أنه قال في الرسالة: القياس هو الاجتهاد. ا.هـ المقصود منه.

ولا يخفى أن ظاهر هذا الكلام مشكل فإن المعروف أن الاجتهاد أعم لأنه عبارة عن بذل الوسع في استنباط الأحكام الشرعية من الأدلة أعم من أن يكون ذلك بطريق القياس أو النظر في العمومات والناسخ والمنسوخ وغير ذلك، (اللهم) إلا أن يكون الغرض من ذلك المبالغة (مثل: الحج عرفة) فإن القياس أعظم أنواع الاجتهاد

شأنا وأدقها سرا كما أن الوقوف بعرفة أعظم مناسك الحج، هذا تمام القول في حقيقة القياس ولنشرع في إثبات حجيته وقد رسمنا له الباب الأول وإنما قدمناه على غيره لأنه إذا لم يثبت أن القياس حجة فلا يكون دليلاً للأحكام ولا وجه للبحث عنه في علم الأصول والله أعلم.

الباب الأول

في إثبات أن القياس حجة، وبيان الفرق المخالفة في ذلك ورد شبههم، وفي بيان أن القياس من أصول الفقه

وينحصر في **مقدمة وفصلين وخاتمة:**

أما المقدمة ففي تحرير محل للنـزاع: اعلم أن حاصل القياس على ما علمت إثبات حكم الأصل في الفرع لمشاركته له في علة حكمه، ثم إن للنـزاع يتحرر من جهات ثلاثة:

(الجهة الأولى) القياس ويكون في الأمور الدنيوية وفي الدينية والعقلية واللغوية أما الأمور الدنيوية فلا خلاف في أن القياس حجة فيها كما قاله الإمام وإن نازعه غيره في حكاية الاتفاق مستدلاً بأن أدلة المخالفين في غيره جارية فيه وأن الإحاطة بالمخالف عسرة، ومثال الأمور الدنيوية الأدوية والأغذية وقد صور العطار في حواشيه على جمع الجوامع القياس فيها بقوله: كأن يكون دواء هذا المرض عقارا حارا فيفقد فيأتي الطبيب بما يماثله في الحرارة مثلاً لموافقة كل منهما لمزاج المرض المخصوص. ومثل ذلك الأغذية، ووجه كونه دنيويا أنه ليس المطلوب به حكما شرعيا بل ثبوت نفع هذا الشيء لذلك المرض، ثم قال: والقياس عند الأطباء ركن جليل من أركان قواعد الطب وهو أنفع وأسلم عندهم من التجارب. ا.هـ.

فالمقيس على ما قاله، العقار الموجود والمقيس عليه العقار المفقود والجامع الحرارة المناسبة للمرض المخصوص والحكم النفع في دواء ذلك المرض، وعلى ذلك يكون معنى كون القياس حجة فيها أنه حجة صناعية اقتضتها صناعة الطب يسترشد بها الطبيب لمداواة الأمراض مثلاً واستمدادها من العقل، وليس هو حجة شرعية من قبل الشارع، ويحتمل أن يكون حجة من قبل الشارع وضعها لإرشاد الخلق للإقدام على ما ينفعهم واتقاء ما يضرهم، وعلى كل حال فليس الثابت بهذا القياس حكما شرعيا، وبذلك تعلم أن ما قاله العطار في هذا المقام أولى مما قرره العلامة الشربيني فإنه قال ما نصه: لعل معنى كونه حجة فيها أنه يجوز مداواة نفسه أو غيره بما يظن ضرره لولا القياس ويحرم مخالفته باستعمال ما دل على أن فيه ضررا، وذلك لأن عبارته تقتضي أنه حجة شرعية لإثبات حكم شرعي وبذلك يرجع إلى القياس في الشرعيات، اللهم إلا أن يقال: إن القياس أثبت أن هذا العقار لا ضرر فيه أو فيه ضرر ثم تبعه جواز التعاطي أو حرمته من غير أن يكون هذان الحكمان مستفادين من القياس، بل هما مأخوذان من النصوص الحاظرة لتعاطي ما فيه ضرر والمبيحة لتعاطي

ما لا ضرر فيه والله أعلم.

وأما القياس في غير الأمور الدنيوية فقد وقع للنـزاع في حجيته فيها غير أن لكل منها خلافًا خاصا ومخالفين بأدلة خاصة. ولما كان المقصد الأصلي للأصولي هو القياس في الأمور الشرعية قدمنا الكلام عليه وسنبالغ في إيضاح للنـزاع فيه مع الإفاضة في إقامة الأدلة على حجيته وبعد تتميم البحث فيه نذكر الخلاف في الباقي في خاتمة الباب إن شاء الله تعالى.

(الجهة الثانية) القياس يتوقف على مقدمتين:

(إحداهما) أن نعتقد أن الحكم في الأصل معلل بوصف.

(والثانية) أن نعتقد حصول ذلك الوصف بتمامه في الفرع، فإذا كانت هاتان المقدمتان قطعيتين فلا نزاع بين العقلاء في صحته وفي أنه حجة، وإن كانتا ظنيتين أو إحداهما قطعية والأخرى ظنية فهو محل الخلاف. كذا قال الإمام الرازي -رحمه الله- وفي البحر المحيط للزركشي أن المفهوم من كلام الغزالي أنه إذا كانت الأولى قطعية والثانية ظنية فليس من محل الخلاف أيضا، فيتخلص من ذلك أنه إذا كانتا ظنيتين أو الأولى ظنية والثانية قطعية فهو محل خلاف باتفاق الإمام والغزالي وإن كانتا قطعيتين فهو محل وفاق باتفاقهما، وإن كانت الأولى قطعية والثانية ظنية فمن محل الوفاق عند الغزالي ومن محل الخلاف عند الإمام.

هذا وقد رأيت أن ألخص عبارة الغزالي من المستصفى في هذا الموضوع فإن فيها فوائد جمة. قال -رحمه الله- ما خلاصته مع زيادات مناسبة: (اعلم) أن العلة في الشرعيات مناط الحكم أي: ما أضاف الشارع الحكم إليه وناطه به ونصبه علامة عليه، والاجتهاد في ذلك المناط (إما) في تحقيقه (وإما) في تنقيحه (وإما) في تخريجه واستنباطه.

(فالأول) كما لو نص الشارع أو أجمع على علة حكم ثم يقع الاجتهاد في وجود تلك العلة وتحققها في شيء ليثبت الحكم له فمثلاً: نص الشارع في النفقات على الكفاية ثم يحصل الاجتهاد في المقدار الذي يكفي، فإذا ما أدى الاجتهاد إلى أنه الرطل كان هو الواجب فالكفاية معلومة بالنص وكون الرطل كافيا إنما حصل بالاجتهاد، ومثل ذلك تعيين الإمام الأعظم والولاة والقضاة فإن الشارع بين بالنص

الشروط التي ينبغي أن يكونوا عليها. (أما) تعيين زيد أو عمرو لذلك فإنما يكون بالاجتهاد. وكذلك إيجاب المثل في قيم المتلفات وأروش الجنايات وطلب المثل في جزاء الصيد، ومن هذا القبيل أيضا الاجتهاد في القبلة وحكم القاضي بقول الشهود ولا يخفى عليك توجيه ذلك مما سبق.

قال الغزالي -رحمه الله-: وهذا النوع لا خلاف فيه بين الأمة كيف لا وهو ضرورة كل شريعة لاستحالة التنصيص على عدالة كل شخص وكفايته وهو نوع اجتهاد وليس بقياس لأنه لا خلاف فيه والقياس مختلف فيه.

(وأما) الثاني وهو تنقيح المناط فكما لو أضاف الشارع الحكم إلى سبب وناطه به وتقترن به أوصاف لا مدخل لها في الإضافة فيجب حذفها عن درجة الاعتبار فيتسع الحكم، وهذا الحذف إنما يكون بالاجتهاد ولذلك وقع الخلاف بين المجتهدين فيما يحذف من الأوصاف وفيما يبقى علة كما في قصة الأعرابي الذي واقع أهله في نهار رمضان فجاء إلى النبي ﷺ وقص عليه ذلك فأمره بالكفارة. فالشافعي -رضي الله عنه- اعتبر مناط الحكم هو مجرد الوقاع في نهار رمضان وحذف شخصية الأعرابي وجعل غيره مثله في هذا الحكم، وكذلك حذف كونه أعرابيا وجعل غيره من الأعجمي مثلاً مثله. وحذف كون التي واقعها أهله وجعل غيرها مثلها، وحذف خصوصية اليوم والشهر واعتبر غيرهما مثلهما. وأبو حنيفة -رضي الله عنه- زاد عليه فحذف خصوصية الوقاع واعتبر غيره من الإفطار بالأكل والشرب مثله. قال الغزالي: وهذا النوع أقر به أكثر منكري القياس، زاد الآمدي وهو دون الأول.

(وأما) الثالث وهو تخريج المناط فكما لو نص الشارع على حكم من غير أن يبين مناطه فيستنبط بالرأي والنظر كشرب الخمر فالشارع نص على حرمته من غير بيان لعلته فاستنبطت علته وهي الإسكار بالاجتهاد والنظر فصح إلحاق النبيذ به لأنه مسكر. قال الغزالي -رحمه الله-: وهذا هو الاجتهاد القياسي الذي عظم فيه الخلاف وأنكره أهلُ الظاهر إلى آخر ما قال -رحمه الله تعالى-.

والظاهر أن النوع الأول وهو تحقيق المناط لا ينحصر فيما أورده من الأمثلة التي ليس فيها قياس كما قال، بل منه ما لو نص الشارع على حكم في نوع ونص أو أجمع على علته فيقع الاجتهاد في تحقيق تلك العلة في نوع آخر فيلحق بالنوع

الأول في حكمه وذلك قياس، وصريح ما نقله الزركشي عنه سابقًا أن هذا أيضا لا خلاف فيه خلافًا للإمام، بل قد يكون تحقيق المناط بعد تخريج المناط كما لو نص الشارع على حكم فاستنبطت علته ثم يقع الاجتهاد في تحقيقها ووجودها في نوع آخر وهذا فيه خلاف وقد صرح بذلك الآمدي.

وبعد ذلك فهاهنا أمران:

(الأول) مقتضى كلام الإمام والغزالي أن القياس الجلي وهو ما قطع فيه بنفي الفارق لا خلاف فيه وبذلك صرح صاحب المنهاج، وإن كان في حكاية أقوال المخالفين في الحجية أطلق للنـزاع ولم يقيده بغير الجلي واعترض عليه الأسنوي بأن مقتضى ما ذكره فيما سيأتي من أن القياس الجلي لم ينكره أحد تخصيص مذهب داود والشبعة بغير الجلي. ا.هـ.

(وأما) ابن السبكي فقال: ما ذكره المصنف بعد من أن القياس الجلي لم ينكره أحد فمدخول ولو صح لكان واردا عليه هنا. ا.هـ أي: في مقام حكاية الأقوال فإنه أطلق للنـزاع في القياس من غير تخصيص بالجلي، وفي العطار نقلاً عن ابن السبكي في كتابه (الأشباه والنظائر) أنه عثر على رسالة لداود لم ينكر فيها القياس الجلي لأنه سماه استدلالاً؛ ولهذا نسب إليه في جمع الجوامع عدم إنكاره له، وفي البحر المحيط عن ابن حزم أنه قال في كتاب الأحكام: ذهب أهلُ الظاهر إلى إبطال القول بالقياس جملة وهو قولنا الذي ندين الله به، ثم قال ما خلاصته: ذهب بعض منكري القياس إلى القول به في منصوص العلة. وهذا لا يقول به داود ولا أحد من أصحابنا وإنما هو قول من لا يعتد به من جملتنا كالقاشاني وضربائه. ا.هـ.

وصرح ابن حزم في كتاب النكت الذي ألفه في إبطال القياس والرأي والتعليل والاستحسان والتقليد بأن تحريم غير التأفيف من أنواع الإيذاء ليس مستفادا من القياس على التأفيف المحرم بقوله تعالى: ﴿**فلا تقل لهما أف**﴾ بل هو مستفاد من قوله تعالى: ﴿**وبالوالدين إحسانا**﴾[الإسراء: ٢٣]، وقوله تعالى: ﴿**وقل رب ارحمهما**﴾ [الإسراء: ٢٤] ومن قوله تعالى: ﴿**وقل لهما قولاً كريما**﴾ [الإسراء: ٢٣].

ودون الذرة ليس مستفادا من القياس على الذرة المنصوص عليها في قوله تعالى: ﴿**فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره**﴾ [الزلزلة: ٧، ٨]

وإنما هو مستفاد من قوله تعالى:﴿**إني لا أضيعُ عمل عامل منكم**﴾[آل عمران: ١٩٥]. ﴿**اليوم تجزى كل نفس بما كسبت**﴾ [غافر: ١٧] إلى غير ذلك من أمثال هذين وهو صريح في إنكاره القياس الجلي أيضا. وجملة القول في ذلك أن النقل عن داود قد اضطرب والظاهر أنه لا ينكر القياس الجلي، وكذلك غيره إلا ابن حزم وإن لم يسموه قياسا بل استدلالاً.

ونحن إذا استثنينا ابن حزم أمكننا الجمع بين كلامي من أطلق للنـزاع في القياس تارة وصرح بأن القياس الجلي لا خلاف فيه تارة أخرى (كصاحب المنهاج) فإنه حينما أطلق للنـزاع لم يعتبر القياس الجلي قياسا، بل اعتبر الحكم المستفاد منه مدلولاً عليه بالألفاظ وحينما صرح بالاتفاق نظر إلى أنه قياس، والواقع أن فيه خلافًا قيل: دلالته لفظية وقيل: قياسية، (وأما) ابن حزم فلا يصح أن يعتد بخلافه في هذا الموضوع فإني ما كنت أعتقد أن عاقلاً يقول إن قوله تعالى: ﴿**لا تقل لهما أف**﴾ لا يستفاد منه تحريم غير التأفيف من أنواع الإيذاء لا بطريق القياس ولا بدلالة اللفظ لولا أني رأيت كلامه السابق والله أعلم.

(الأمر الثاني) ذكر في البحر المحيط أن القياس الصادر من النبي ﷺ حجة بالاتفاق لأن مقدماته قطعية، ولا يخفى أن ذلك إنما يتصور إذا قلنا بجواز الاجتهاد للنبي ﷺ فإن القياس نوع منه، اللهم إلا إذا كان صدور القياس منه ﷺ لتعليم الأمة طريقًا من طرق الاجتهاد لا لتعرف الحكم فلا يتوقف ذلك على جواز الاجتهاد.

(فإن قيل): القياس الصادر منه ﷺ لا يخلو إما أن يكون حجة لنا أو له ﷺ. فإن كان حجة لنا فلا تتوقف حجية ما يصدر عن النبي ﷺ على كونه قياسا بل هو حجة سواء كان قياسا أو غيره. على أن من شرط القياس فقدان النص من كتاب أو سنة، والقياس الصادر من النبي ﷺ يعتبر بالنسبة إلينا سنة، وإن كان حجة له ﷺ فلا يتوقف بيان الأحكام الشرعية منه ﷺ على القياس إذ ما ينطق به وحي من الله تعالى فإنه لا ينطق عن الهوى ﴿**إن هو إلا وحي يوحى**﴾ [النجم: ٤].

(قلت): سبق أننا قررنا أن صدور القياس من النبي ﷺ مبني على جواز الاجتهاد له ﷺ وذلك يقتضي أن بيانه ﷺ للأحكام لا يتوقف على وحي من الله تعالى فلا مانع من أن يكون القياس حجة له ﷺ بل لا مانع من أن يكون حجة لنا

ويكون قياسا باعتبار وسنة باعتبار آخر، على أن اشتراط فقدان النص من الكتاب والسنة إنما يعقل إذا كانت السنة غير القياس فتأمل وحرر هذا الموضوع.

(الجهة الثالثة) إذا عرفت موطن الوفاق وموطن للنـزاع في القياس على الجملة فاعلم أن عبارات الأصوليين تختلف في حكاية هذا للنـزاع، فمنهم من يحكيه بعنوان الحجية فيقول: القياس حجة أو غير حجة، ومنهم من يحكيه بعنوان التعبد فيقول: التعبد بالقياس جائز أو لا -واقع أو لا-.

ونحن الآن نريد أن نبين معنى هاتين العبارتين ليظهر هل تتلاقيان على محل واحد أو لا؟.

(أما) حجية القياس فالمعقول في معناها أن القياس أصل ودليل نصبه الشارع ليستنبط منه من هو أهل للاستنباط الحكم الشرعي كالكتاب والسنة، وقال الإمام في المحصول: المراد من قولنا القياس حجة أنه إذا حصل للمجتهد ظن أن حكم هذه الصورة مثل حكم تلك الصورة، فهو مكلف بالعمل به في نفسه ومكلف بأن يفتي غيره به، وقال في الرسالة البهائية: كما نقله عنه الأصفهاني في شرح المحصول معناه أنه يجب عليه أن يعتقد أن حكم أحد المعلومين مثل حكم الآخر.

ولا يخفى أن هذين التفسيرين لحجية القياس إنما هما باعتبار اللازم إذ يلزم من اعتبار الشارع للقياس دليلاً وأصلاً للحكم التكليف بالعمل بذلك الحكم ووجوب اعتقاد تساوي المعلومين فيه، وبعد ذلك فقد يخطر بالبال مناقشة على هذين التعريفين:

(أما) التعريف الأول فمن وجهين:

(الأول) أنا إذا فسرنا التكليف من قوله: فهو مكلف بالعمل به بإلزام ما فيه كلفة على ما هو الراجح في تفسيره لا يشمل ما لو كان الحكم المستنبط من القياس ندبا مثلاً، فإنه غير ملزم بالعمل به (اللهم) إلا أن يراد بالعمل أن يعتقد أنه حكم الله ثم يكون العمل بحسبه واجبا أو مندوبا أو غيرهما، (أما) إذا فسرنا التكليف بطلب ما فيه كلفة على ما هو مذهب القاضي فلم يخرج منه إلا الإباحة والخطب فيها سهل.

(الوجه الثاني) أن بعض الأدلة الآتية لا يوصل إليه وإنما يوصل إلى أن القياس بمعنى فعل المجتهد مكلف به، ويجاب عنه بأنه يمكن أن يضم إليها ما يجعلها صالحة

للتوصل إليه كما سيأتي في تقريرها إن شاء الله تعالى.

(وأما) التعريف الثاني فيشكل عليه ما سبق من أنهم عرفوا القياس بإثبات مثل حكم أحد المعلومين في الآخر لاشتراكهما في العلة، وفسروا الإثبات بالاعتقاد فيتحد معنى القياس ومعنى الحجية ويكون الحكم في قولنا القياس حجة لغوا. (فإن) أجيب بأن القياس معناه الاعتقاد والحجية معناها وجوب الاعتقاد فيتغايران.

(قلنا) للمجيب: هب أن الأمر كذلك ولكن لا يخفى أن الحمل مع هذا لا معنى له، فالتحقيق أن المراد بالقياس من قولهم: -القياس حجة- هو المساواة في العلة. وقد وضحنا سابقًا أن معنى الحجية أنه أصل ودليل من قبل الشارع لاستنباط الحكم الشرعي منه كالكتاب والسنة، وأن هذا التعريف الذي ذكره الإمام إنما هو باللازم، وعلى ذلك يكون المعنى: القياس أصلٌ ودليل للأحكام الشرعية من قبل الشارع ويلزمه وجوب اعتقاد تساوي المعلومين في الحكم والله أعلم.

(وأما) التعبد بالقياس فاختلفوا في معناه على قولين: (أحدهما) أنه عبارة عن إيجاب الله لنفس القياس (أعني إيجاب الله لإلحاق الفرع بالأصل)، وهذا المعنى هو ما جرى عليه الآمدي وبعض شراح مختصر ابن الحاجب، ويتعين عليه أن يكون المكلف بذلك هو المجتهد خاصة، وفيه أبحاث:

الأول: أنه لا يجري على أن القياس هو المساواة بل يتعين عليه أن يكون فعل المجتهد؛ إذ المساواة ليست من أفعال المكلفين فلا يتعلق بها إيجاب.

الثاني: لا يظهر عليه جعل هذه المسألة من المسائل الأصولية وإنما يظهر اعتبارها مسألة فقهية فرعية إذ موضوعها فعل المكلف ومحمولها الحكم الشرعي.

الثالث: أنه لا يتناسب مع التعبير بالحجية بالنسبة لنفس المجتهد.

الرابع: مقتضاه أن القياس واجب فقط مع أن الآمدي قرر في خاتمة الباب من إحكامه أن القياس واجب ومندوب، والواجب قسمان واجب على بعض الأعيان وذلك في حق كل من نزلت به نازلة من القضاة والمجتهدين ولا يقوم فيها غيره مقامه، وواجب على الكفاية إذا قام كل واحد من المجتهدين مقام الآخر في تعريف حكم الله فيما وقع بالقياس، وأما المندوب فهو القياس فيما يجوز حدوثه من الوقائع ولم يحدث بعد وإنما ندب القياس ليكون الحكم معدا لوقت الحاجة، ويمكن أن يجاب

بأنه ليس المقصود من تعبد المجتهد بالقياس تحصيله فحسب إذ ليس هو من العبادات التي تقصد لذاتها كالصلاة والصوم. بل المقصود منه ما يترتب عليه من العمل بمقتضاه لنفس المجتهد ولمن يقلده وحينئذ يرجع باعتبار هذا اللازم إلى المعنى الثاني الآتي ويتفق مع التعبير بالحجية، ويظهر جعله مسألة أصولية على ما سيتضح في بيان المعنى الثاني.

أما إنه لا يجري على أن القياس هو المساواة فذلك مسلم ولا ضرر فيه فإن من فسر التعبد بهذا التفسير يعرف القياس بما هو فعل المجتهد على نحو ما سبق أو يقدر مضافًا في قولهم: التعبد بالقياس أي: بإظهاره أو نحو ذلك والله أعلم.

(وأما البحث الرابع) فجوابه: أن المراد بإيجاب القياس إيجابه في الجملة يعني في وقت يتوقف بيان حكم الله فيما نزل من الوقائع عليه وليس المراد أن الله أوجبه على المجتهدين مطلقًا احتيج إليه أو لم يحتج وذلك واضح والله أعلم.

(القولُ الثاني) في معنى التعبد أنه عبارة عن وجوب العمل بمقتضى القياس وهذا ما جرى عليه الإمام في المحصول، والعضد في شرح المختصر، والبيضاوي في المنهاج. وعليه يكون المكلف بذلك المجتهدين وجميع المقلدين لهم، ولا يخفى أنه لا يرد على هذا المعنى ما ورد على المعنى الأول، فإنه يتناسب بالنظر لذاته مع التعبير بالحجية إذ المقصود من كون القياس حجة على ما علمت أن يعمل بمقتضاه ويتمشى على كل تعريف للقياس وهو أقرب إلى مقاصد الفن مثل قولهم: الإجماع حجة وخبر الواحد حجة، وإنما قلنا تبعا للسعد: هذا المعنى أقرب إلى مقاصد الفن ولم نقل يكون عليه من المقاصد حقيقة لأن موضع الأصول هو الأدلة والقياس لا يكون أحد الأدلة حتى تثبت حجيته. ولعل من اعتبرها من مقاصد علم الأصول نظر إلى أن موضوع المسألة القياس وهو في ذاته أو باعتبار ما يؤل إليه أحد الأدلة، وإنما يرد عليه ما ورد على التعريف الأول للإمام الذي أورده لمعنى الحجية والجواب هو الجواب.

إذا عرفت هذا فاعلم أن الكمال بن الهمام اعتبر في تحريره موضوع المسألة تكليف المجتهد بطلب المناط للحكم ليحكم في محاله بحكمه، واستشكل الوجهين الأولين في معنى التعبد:

(أما) الأول فبأنه لا يصح على القول بأن القياس هو المساواة وهو ظاهر كما سبق.

وأما الثاني فقال: إن فيه قصورا عن المقصود، وبين شارح تحريره نقلاً عنه وجه القصور بما حاصله: أن معنى ما قالوه إذا تم القياس فاعمل بمقتضاه ومقصود المسألة انظر ليظهر لك في الواقع قياس أو لا.

وهذا محل آخر للوجوب غير الأول، وإن كان الغرض من استكشاف الحال المأمور به هو العمل به. ا.هـ، ولا يخفى عليك أن بعض الأسئلة التي وردت على المعنى الأول للتعبد ترد على ما قاله الكمال.

وبعد فيمكن أن يقال: إن ما ذكره موضوعا للنـزاع يعتبر من المقدمات التي يتوقف عليها وجود متعلق التعبد بالمعنى الأول، وذلك لأن إلحاق الفرع بالأصل في الحكم لمساواته في العلة موقوف على استخراج تلك العلة إن لم تكن ظاهرة بنص أو إجماع وإلا فيكفي ملاحظتها للمجتهد، وإذا كان كذلك فالتكليف بالإلحاق تكليف بطلب المناط كما قرر في أمثاله فلم يبق معنا إلا أنه هل يطلق على هذا الإلحاق الذي هو فعل المجتهد قياس أو لا؟ وقد علمت أن أكثر الأصوليين أطلقوا عليه قياسا لأن جميع استعمالاته تنبئ عن كونه فعل المجتهد وإن كان القياس بمعنى الدليل للمجتهد إنما هو المساواة وعلمت أيضا أن من فسر التعبد بهذا التفسير جار على أن القياس فعل المجتهد أو يقدر مضافًا إذا جرى على أن القياس هو المساواة فيقول: التعبد بإظهار القياس أو نحوه والله أعلم.

وأما ما اعترض به على الوجه الثاني من أن فيه قصورا فغايته أن وجوب العمل بالقياس فرع ظهوره وهو إنما يكون بالنظر في المناط، وهذا لا يمنع من أن يكون محل للنـزاع والمقصود من المسألة إنما هو الثاني إذ هو مقصود الأصولي ومتى ثبت هذا ثبت الأول لأنه إذا ثبت أن الله تعالى أوجب علينا العمل بمقتضى القياس لزم أن تحصيل هذا القياس مع ما يتوقف عليه من استخراج المناط واجب على المجتهد كما يجب عليه أن يبحث عن غيره من أدلة الأحكام، وكذلك يلزم من ثبوت أن الله تعالى كلف المجتهدين بتحصيله مع ما يتوقف عليه أنه واجب على المجتهد وعلى من يقلده العلم بمقتضاه لأنه ليس من العبادات التي تقصد لذاتها كما سبق.

فخلاصة ما أسلفنا من الأقوال بيان معنى الحجية والتعبد ومن رأي الكمال بن الهمام في تحرير محل للنـزاع أن لدينا أموراً ثلاثة: استخراج مناط الحكم، وإلحاق

الفرع بالأصل، والعمل بمقتضى القياس.

وقد علمت أنها أمور متلازمة ويتوقف بعضها على بعض وأن الأنسب يجعله محل للنـزاع هو الأخير والله أعلم.

هذا تمام القول في المقدمة التي رسمناها لتحرير محل للنـزاع، وسنشرع في بيان الفرق المخالفة ورد شبههم، والاستدلال للمذهب الحق وقد رسمنا لذلك الفصل الأول.

الفصل الأول

في بيان الفرق المختلفة في حجية القياس
وفي ذكر الأدلة للمذهب الحق ورد شبه المخالفين له

إذا تحرر لك موضع للنـزاع فيما سبق فلنحرر لك للنـزاع ونبين الفرق المتنازعة وأدلتهم وشبههم وما يقبل منها وما يرد فنقول:

اعلم أنهم اختلفوا. هل التعبد بالقياس جائز عقلاً أو ممتنع؟ فالجماهير من السلف والخلف قالوا بالجواز وغيرهم قال بالامتناع، والقائلونَ بالجواز افترقوا فرقتين، فالأكثر منهم على أنه واقع وغيرهم على أنه لم يقع، فجملة الفرق الثلاثة - القائلونَ بالجواز والوقوع- والقائلونَ بالجواز دون الوقوع- والقائلون بعدم الجواز.

ثم إن القائلين بالجواز والوقوع افترقوا من جهات ثلاثة:

(الأولى) أن الأكثر على أنه وقع بدلالة السمع فقط. والقفال منا وأبو الحسين البصري من المعتزلة على أنه وقع بدلالة السمع والعقل.

(الثانية) أن الأكثر على أن دلالة السمع عليه قطعية وأبو الحسين على أنها ظنية.

(الجهة الثالثة) بعضهم على أن التعبد بالقياس وقع مطلقًا من غير تخصيص ببعض الصور أو ببعض الحالات أو استثناء بعضها، وبعضهم على أنه وقع في بعض الصور والأحوال أو وقع إلا في بعض الصور، وهؤلاء اختلفوا باختلاف التخصيص. فالقاشاني والنهرواني قالا: وقع التعبد في صورتين فقط وقد حصل اضطراب في النقل عنهما في تعيين هاتين الصورتين وسنوضح ذلك عند تفصيل المذهب، وابن عبدان من الشافعية قال: وقع في حال الاضطرار إليه فقط. وأبو حنيفة جرى على أنه وقع إلا في الأسباب والشروط والموانع والحدود والكفارات والرخص والتقديرات، والجبائي والكرخي قالا: وقع إلا في أصول العبادات، وبعضهم قال: وقع إلا في الأمور العادية والخلقية، وقوم: إلا في النفي الأصلي، وبعضهم: إلا القياس الجزئي الحاجي، وآخرونَ: إلا القياس على المنسوخ. وبعضهم: إلا في كل الأحكام.

والقائلونَ بالجواز دون الوقوع افترقوا فرقتين:

(فرقة) ذهبت إلى عدم الوقوع لعدم الدليل على الوقوع.

(وفرقة) لم تقنع بذلك بل ذهبت إلى عدم الوقوع لوجود الدليل على ذلك من الكتاب والسنة وإجماع الصحابة وإجماع العترة.

والقائلونَ بالامتناع عقلاً افترقوا فرقتين:

(فمنهم) من ذهب إلى أنه ممتنع في شريعتنا خاصة. (ومنهم) من ذهب إلى أنه ممتنع في سائر الشرائع. وهؤلاء افترقوا ثلاث فرق (فمنهم) من ذهب إلى أنه ممتنع؛ لأن القياس لا يفيد علما ولا ظنا، (ومنهم) من ذهب إلى أنه ممتنع؛ لأن القياس يفيد الظن والظن قد يخطئ ويصيب. (ومنهم) من ذهب إلى أنه ممتنع؛ لأن القياس -وإن أفاد الظن- والظن قد يعتد به إلا أن الرجوع إليه رجوع إلى أضعف الدليلين مع وجود أقواهما.

هذا مجمل الفرق المختلفة في حجية القياس، ولم أترك فيما علمته منها قولاً لقائل إلا قولاً غريبا منقولاً عن ابن حزم الظاهري من أن القياس كان مشروعا في صدر الإسلام قبل نزول: ﴿**اليوم أكملتُ لكم دينكم**﴾ [المائدة: ٣] ثم نسخ، نقله عنه صاحب البحر المحيط.

ثم اعلم أن هاهنا أمورا:

(الأمر الأول) ما ذكرناه من أن الفرقة التي أجازت التعبد به عقلاً ومنعت وقوعه انقسمت إلى فرقتين، ومن أن الفرقة التي أجازت المحيلة له عقلاً افترقت فرقتين:

(فرقة) أحالته في شريعتنا خاصة.

(وفرقة) أحالته مطلقًا وهذه افترقت ثلاث فرق، قد تبعنا فيه الإمام الرازي في المحصول وقد نسب القول بإحالته في شريعتنا خاصة إلى النظام، ونسب القول الثالث من الأقوال المحيلة مطلقًا إلى داود، وصاحب المنهاج اعتبر الفرقة التي أجازته عقلاً ومنعت وقوعه واحدة، وكذلك اعتبر الفرقة التي أحالته واحدة، ونسب القول بالجواز مع عدم الوقوع إلى داود، والقول بالإحالة مطلقًا إلى الشيعة والنظام، وإمام الحرمين اعتبر الفرق المخالفة أربعة فقال في البرهان: ذهب النظام والحشوية والضلال إلى إنكار القياس وقد اختلفوا في طريق رده (فمنهم) من قال: الخوض فيه قبيح لعينه. وقال آخرون: في التعبد به منع الناس من المسلك الأقصد الأسد وعنوا به أن التنصيص على مواقع الإشكال أقطع للنـزاع وأرفع للدفاع وأجلب للطمأنينة وأنفى

لوهج الخلاف وأدعى إلى الائتلاف. ويجب على الله أن يستصلح لعباده فيما يتعلق بأمر الدين، وقال قائلون: الأقيسة متفاوتة لإقرارها لها في المظنونات، وقال قائلون: في أصول الشريعة ما لا يعقل كإيجاب العقل في الدية، وذهب طائفة إلى أنه مردود بنصوص الكتاب والسنة، والغزالي اعتبر الفرق المخالفة ثلاثة فقال في المستصفى: قالت الشيعة وبعض المعتزلة يستحيل التعبد بالقياس عقلاً، وقال قوم: يجب التعبد به عقلاً، وقال قوم: لا حكم للعقل فيه بإحالة ولا إيجاب، بل هو في مظنة الجواز، ثم اختلفوا فأنكر أهلُ الظاهر وقوعه بل ادعوا حظر الشرع له، والذي ذهب إليه الصحابة إلى آخر ما قال. والآمدي حكى في أحكامه الأقوال المتخالفة في حجية القياس أربعة: قول بإحالة التعبد به ونسبه إلى الشيعة والنظام وإلى جماعة من معتزلة بغداد كيحيى الإسكافي وجعفر بن مبشر وجعفر بن حرب، وقول بوجوب التعبد به ونسبه إلى القفال وأبي الحسين البصري، وقول بجوازه عقلاً مع عدم الوقوع ونسبه إلى داود بن علي الأصفهاني وابنه والقاشاني والنهرواني.

قال: ولم يقضوا بوقوع ذلك إلا فيما كانت علته منصوصة أو مومى(١) إليها، وابن الحاجب في مختصره حكى الأقوال المتخالفة كالآمدي، وفي البحر المحيط نقلاً عن الأستاذ أبي منصور أن داود قال: لا حادثة إلا وفيها حكم منصوص عليه في القرآن أو السنة أو مدلول عليه بفحوى النص ودليله وذلك مغن عن القياس وفيه أيضا نقلاً عن القاضي عبد الوهاب أنه قال: ذهب داود الأصفهاني إلى أن التعبد بالقياس جائز عقلاً ولكنه لم يرد وإن القول به والمصير إليه غير جائز لعدم الدليل القاطع على أن الله تعبدنا به.

فما أسلفنا من كلام هؤلاء الفحول من أئمة الأصول نلاحظ ما يأتي:

أولاً: نقل بعضهم (وهو الإمام الرازي) عن النظام أنه أحال التعبد بالقياس في شريعتنا خاصة، ونقل غيره عنه الإحالة مطلقًا.

ثانيا: اعتبر بعضهم (وهما الإمامان) القائلين بالإحالة فرقًا متعددة واعتبرهم غيرهما فرقة واحدة.

ثالثًا: نسبوا جميعا القول بالإحالة إلى الشيعة مطلقًا والمعروف أن الزيدية منهم

(١) مشار إليها.

قائلون بحجية القياس.

رابعا: نسب بعضهم (وهو الإمام الرازي) إلى داود القول بالإحالة، ونسب إليه غيره القول بالجواز مع عدم الوقوع.

خامسا: اعتبر بعضهم (وهو الإمام الرازي) القائلين بالجواز مع عدم الوقوع فرقتين، واعتبرهم غيره فرقة واحدة.

سادسا: اعتبر الآمدي مذهب القاشاني والنهرواني كمذهب داود، والمشهور ما قدمناه من مذهبهما.

والذي أراه توفيقًا بين هذه الأقوال وجوابا عن هذا التضارب، أن القائلين بالإحالة في الواقع فرقة واحدة ومن اعتبرهم فرقًا متعددة نظر إلى تعدد وجوه الإحالة ومآخذها، ولما كان مصدر الإحالة عند النظام كما سيأتي دليله أن شريعتنا غير قابلة للتعبد فيها بالقياس صح نسبة القول بالإحالة في شريعتنا خاصة إليه، وأرى أيضا أن القائلين بالجواز مع عدم الوقوع فرقة واحدة، كما يظهر ما نقلناه عن البحر المحيط في حكاية مذهبه ساغ اعتبارهم فرقتين على أنه لا تنافي بين القولين المنقولين عن داود وأصحابه إذ لا مانع أن يقولوا: لم يقع التعبد بالقياس لعدم الدليل القاطع على أن الله تعبدنا به بل ورد عن الشارع ما يقتضي المنع منه وإن كان لا يلزم من الأول الثاني دون العكس بقي مما لاحظناه ثلاثة أمور:

(أحدها): نسبة الإمام الرازي القول الثالث من أقوال الإحالة إلى داود، ولعله نظر إلى أن ذلك لازم لكلامه لأنه نقل عنه كما سبق أنه ادعى أن كل حادثة منصوص عليها، ولا شك أن النص أقوى من القياس فالقول بالقياس رجوع إلى أضعف الدليلين مع وجود أقواهما.

(الثاني): نسبة الجمهور القول بالإحالة إلى الشيعة مطلقًا مع أن الزيدية منهم قائلونَ بحجية القياس، ولعلهم نظروا إلى أن لفظ الشيعة إذا أطلق انصرف إلى الفرقة الإمامية دون الزيدية. على أن صاحب المنهاج صرح فيما بعد بما يفيد مذهب الزيدية فيكون ذلك قرينة على هذا التخصيص في كلامه.

(الثالث): مساواة الآمدي بين مذهب داود والقاشاني والنهرواني ولعله نظر إلى أن داود لما قال بالقياس الجلي وسماه استدلالاً بعموم اللفظ اتحد مذهبه بمذهبهما تقريبا والله أعلم.

(الأمرُ الثاني): ذكر في البحر المحيط أن أول من باح بإنكار القياس النظام وتابعه قوم من المعتزلة كجعفر بن حرب، وجعفر بن مبشر، ومحمد بن عبد الله الإسكافي. وتابعه على نفيه من أهل السنة داود الظاهري، ونقل عن ابن عبد البر في كتاب العلم أنه قال: ما علمت أحدا سبق النظام إلى القول بنفي القياس والاجتهاد ولم يلتفت إليه الجمهور. وذكر الزركشي في البحر المحيط في موضع آخر أن هذه المذاهب كلها مهجورة وهو خلاف حادث بعد أن تقدم الإجماع بإثبات القياس من الصحابة والتابعين قولاً وعملاً. قال الغزالي: ومن ذهب إلى رد القياس فهو مقطوع بخطئه من جهة النظر محكوم بكونه مأثوما. قال القاضي: ولست أعد من ذهب إلى هذا المذهب من علماء الشرع ولا أبالي بخلافه. قال الغزالي: وهو كما قال. وقال ابن المنير في شرحه: ذكر القاضي بكر بن العلاء من أصحابنا أن القاضي إسماعيل أمر بداود منكر القياس فصفع في مجلسه بالنعال وحمله إلى الموفق بالبصرة ليضرب عنقه لأنه رأى أنه جحد أمرا ضروريا من الشريعة في رعاية مصالح العباد. والجلاد في هؤلاء أنفع من الجدال. ا.هـ ما ذكره الزركشي في البحر.

وإنما نقلناه ليكون عبرة لمن حدثته نفسه بالتهجم على الدين ومخالفة إجماع المسلمين، وإن كنا لا نرى أن مثل داود وإن أخطأ في إنكار القياس لا يستحق مثل هذه الإهانة فإنه كان جبلاً من جبال العلم، وإنما المستحق لما هو أشد منها النظام فإنه حامل لواء هذه البدعة ومن الزنادقة الذين ابتلي بهم الإسلام كما ذكره ابن السبكي في شرحه.

(الأمر الثالث): ذكر العلامة الشربيني أخذًا من السعد على شرح العضد ما خلاصته أن المراد من إحالة التعبد بالقياس أن العقل يوجب نفيه، وليس المراد به عدم تصور وقوعه إذ لا يلزم من وقوعه محال. نعم لهم دليل يقتضي أنه محال بالمعنى الثاني. ا.هـ المقصود منه.

ولقائل أن يقول: هل هناك فرق بين هذين المعنيين للإحالة؟ وإذا كان هناك فرق فهل الإحالة بالمعنى الأول تنافي الجواز العقلي؟ وإذا كانت لا تنافيه، فأي فرق بين مذهب من قال بالإحالة بهذا المعنى وبين من قال بالجواز العقلي مع عدم الوقوع كداود، ويمكن الجواب بأن هناك فرقًا بين الإحالة بهذا المعنى وبين الجواز العقلي. فإن إحالة التعبد بهذا المعنى هي الوجوب العقلي لنفيه. (أعني أن العقل لو خلي ونفسه

حكم بأن التعبد بهذا المعنى منفي قطعا بخلاف الجواز العقلي) فإن العقل لو خلي ونفسه لا يحكم بوجوب التعبد ولا بوجوب نفيه.

(فإن قلت): إذا كان نفي التعبد واجبا عقلاً كان حصوله محالاً عقلاً ولا معنى لعدم تصور وقوعه إلا ذلك، إذ لو لم يلزم على وقوعه المحال لم يكن حصوله محالاً فلم يكن نفيه واجبا فاتحد المعنيان اللذان ذكرهما.

(قلت): هذا على مثال قولهم بوجوب الصلاح والأصلح فإنه على مقتضى هذه القاعدة يجب عقلاً أن لا يتعبدنا بشرب الخمر مثلاً، ولا شك أنه يتصور وقوع التعبد بذلك عقلاً، فتأمل فللبحث فيه مجال.

وعندي أن كلام الشيخ -رحمه الله- لا يخلو من إشكال وقد تباحثت في شأن عبارته هذه مع كثير من أفاضل هذا العصر فلم نتفق على ما تطمئن إليه النفس.

هذا تمام القول في ذكر المذاهب المتخالفة في حجية القياس.

وبعد أن تحررت لديك تلك المذاهب فلنذكر كل مذهب ما له وما عليه ولنبدأ بالمذهب الحق الذي عليه جمهور الأمة من الصحابة والتابعين والأئمة المجتهدين وهو أن التعبد جائز عقلاً وواقع سمعا. أما أنه جائز فالدليل عليه من وجوه.

أولاً: التعبد بالقياس لا يلزم من فرض وقوعه محال وكلما كان كذلك فهو جائز عقلاً فالتعبد بالقياس جائز عقلاً، ولا يخفى أن هذا الدليل إنما ينفي الإحالة بالمعنى الثاني الذي نبه العلامة الشربيني على أنه غير مراد هنا، وإنما جئنا به لأن بعض أدلة المخالفين تؤدي إلى الإحالة بهذا المعنى وسنأتي على هدمها فيسلم هذا الدليل فإنه لا ينقض إلا بمعارض يثبت الإحالة.

ثانيا: لو كان ممتنعا لما وقع لكن التالي باطل فالمقدم مثله فثبت أنه غير ممتنع عقلاً، (أما) الملازمة فواضحة (وأما) بطلان التالي فالدليل عليه ما سنذكره من الأدلة المثبتة لوقوعه قطعا.

ثالثًا: لو كان ممتنعا عقلاً لما حسن من الشارع أن ينص ويقول: لا يقضي القاضي وهو غضبان؛ لأن الغضب مما يوجب اضطراب رأيه وفهمه فقيسوا عليه ما كان في معناه كالجوع والعطش والإعياء المفرط، وأن ينص أيضا ويقول: حرمت عليكم شرب الخمر ومهما غلب على ظنكم أن علة التحريم الشدة المطربة الصادة

عن ذكر الله، المفضية إلى وقوع الفتن والعداوة والبغضاء لتغطيتها على العقل، فقيسوا عليها كل ما في معناها من النبيذ وغيره لكن التالي باطل وهو عدم الحسن من الشارع لذلك فبطل المقدم وهو أن التعبد ممتنع عقلاً فثبت الجواز، ولا يخفى أن الملازمة في هذا الدليل مسلمة وواضحة، وكذلك بطلان التالي فإن عاقلاً لا يستطيع أن يدعي قبح صدور مثل ذلك من الشارع.

رابعا: أن القياس أمارة يغلب على الظن أن ما أدى إليه هو حكم الله، وكلما كان كذلك لا يمتنع عقلاً التعبد به، فالقياس لا يمتنع عقلاً التعبد به، (أما) بيان الصغرى فإنا إذا رأينا الشارع قد أثبت حكما في صورة وفي تلك الصورة معنى يصلح أن يكون داعيا لإثبات الحكم فيها، ولم يظهر له معارض بعد البحث التام غلب على ظننا أن الحكم ثبت في تلك الصورة لأجل ذلك المعنى. فإذا وجد ذلك المعنى في صورة أخرى من غير معارضة له فيها أيضا فإنه يغلب على الظن ثبوت الحكم فيها أيضا، ولا يخفى أن الأمارات الحاضرة قد يدرك بها العاقل إذا صح نظره المدلولات الغائبة، وذلك كمن رأى جدارا مائلاً منشقًا فإنه يحكم بهبوطه. أو رأى غيما رطبا وهواء باردا حكم بنـزول المطر، أو رأى إنسانا خارجا من بيت فيه قتيل وبيده سكين مخضبة بالدم حكم بكونه قاتلاً، فمثله ما قررناه في القياس.

(وأما) بيان الكبرى فإنه متى غلب على ظننا ثبوت الحكم في الصورة الثانية -ومعلوم أن مخالفة حكم الله سبب للعقاب- فالعقل يجوز التعبد بمثل ذلك القياس بل يرجحه لأن العقل يرجح ما ظن فيه المصلحة ودفع المضرة.

خامسا: أن التعبد بالقياس فيه مصلحة لا تحصل بدونه وكلما كان كذلك فهو جائز عقلاً فالتعبد بالقياس جائز عقلاً.

(أما) الصغرى فلأن للمجتهد على إعمال فكره وبحثه في استخراج علة المنصوص عليه لتعديته إلى محل آخر ثوابا لا يحصل بدون القياس.

(وأما) الكبرى فلأن ما كان طريقًا إلى تحصيل مصلحة فالعقل لا يحيله بل يجوزه.

واعلم أن الاعتراضات على هذه الأدلة المثبتة للجواز العقلي إنما تكون بمعارضات تثبت الإحالة وهي الشبه التي تمسك بها القائلونَ بالإحالة وسنذكر عند

ذكر مذاهبهم وسننسفها نسفًا لا يبقي لها أثرا فتسلم هذه الأدلة والله أعلم.

(وأما) أنه واقع سمعا فقد استدلوا عليه بأدلة كثيرة ترجع إلى أربعة أنواع: الكتاب، والسنة، والإجماع، والمعقول.

الدليل الأول الكتاب:

وقد استدلوا منه بجملة آيات أشهرها في كتب الأصول قوله تعالى: ﴿**فاعتبروا يا أولي الأبصار**﴾ [الحشر: ٢] واختلفوا في كيفية الاستدلال بها على المطلوب على عدة وجوه: (الوجه الأول) وهو ما جرى عليه الإمام في المحصول والبيضاوي في المنهاج والآمدي في الأحكام أن يقال: القياس اعتبار والاعتبار مأمور به.

(أما) الصغرى فدليلها. القياس مجاوزة، والمجاوزة اعتبار، فالقياس اعتبار.

(وأما) الكبرى. فدليلها قوله تعالى: ﴿**فاعتبروا يا أولي الأبصار**﴾ ، ثم إن صغرى الدليل المثبت لصغرى الدليل الأول ظاهرة فإن القياس مجاوزة حكم الأصل إلى الفرع. (وأما) كبراه فدليلها النقل من اللغة فإن الاعتبار مشتق من العبور ويقال: عبرت إليه أي: جاوزت مكاني وانتقلت إليه، وعبرت النهر -والمعبر السفينة التي يعبر فيها فإنها أداةُ العبور- والعبرة الدمعة التي عبرت من الجفن وعبر الرؤيا وعبرها جاوزها إلى ما يلازمها، ويقال: جزت على فلان أي: عبرت عليه، فثبت بهذه الاستعمالات أن الاعتبار حقيقة في المجاوزة وأن لفظ الاعتبار ولفظ المجاوزة مترادفان.

وقد استشكل هذا الدليل بهذه الكيفية من عدة وجوه (منها) ما هو راجع إلى دليل الصغرى. (ومنها) ما هو راجع إلى دليل الكبرى فقيل:

(أولاً) لا نسلم كبرى دليل الصغرى التي مؤداها أن الاعتبار والمجاوزة مترادفان بل الاعتبار معناه الاتعاظ وذلك لوجوه:

(الأول) قوله تعالى: ﴿**إن** في **ذلك لعبرة**﴾ [النازعات: ٢٦]، وقوله تعالى: ﴿**وإن لكم** في **الأنعام لعبرة**﴾[النحل: ٦٦، المؤمنون: ٢١] والمراد بالعبرة في هاتين الآيتين الاتعاظ.

(الثاني) أنه لا يقال لمن يستعمل القياس العقلي إنه معتبر.

(الثالث) أنه يقال للمتقدم في إثبات الأحكام من طريق القياس إذا لم يتفكر في

أمر معاداة إنه غير معتبر.

(الرابع) أنه يقال: السعيد من اعتبر بغيره، فهذه أمور قد أطلق الاعتبار فيها وأريد منه الاتعاظ، والأصل في الإطلاق أن يكون على سبيل الحقيقة فيحصل التعارض بينها وبين ما أوردتم من الأمثلة الدالة على الاعتبار حقيقة في المجاوزة وحينئذ يجب الترجيح والترجيح معنا لأن الاتعاظ متبادر من لفظ الاعتبار وأسبق إلى الفهم من المجاوزة، والتبادر أمارة الحقيقة فيتعين أن يكون الاعتبار حقيقة في الاتعاظ واستعماله في المجاوزة ينبغي أن يكون مجازا.

والجواب عن ذلك أن جعل الاعتبار حقيقة في المجاوزة أولى لوجهين:

(الأول) أنه يقال: اعتبر فاتعظ فيجعلونَ الاتعاظ معلول الاعتبار فيكون غيره إذ الشيء لا يكون علة لنفسه.

(الثاني) أن معنى المجاوزة يشمل الاتعاظ فإن الاتعاظ مجاوزة من حال الغير إلى حال نفسه، وإذا كان كذلك فلو جعلناه حقيقة في المجاوزة كان حقيقة في الاتعاظ وغيره على سبيل التواطؤ.

(أما) لو جعلناه حقيقة في الاتعاظ كان استعماله في غيره إما على سبيل الاشتراك أو المجاز وهما خلاف الأصل، وما ذكر من الأمثلة التي استعمل الاعتبار فيها بمعنى الاتعاظ كقوله تعالى: ﴿**وإن لكم** في **الأنعام لعبرة**﴾ [النحل: ٦٦، المؤمنون: ٢١]، فمعنى المجاوزة حاصل فيه لأن النظر في خلقتها يفيد العلم بوجود صانعها.

(وأما) ما قيل من أنه لا يقال لمن يستعمل القياس العقلي أنه معتبر فغير مسلم فإنه يصح أن يقال: فلان يعتبر الأشياء العقلية بغيرها. نعم من أتى بقياس واحد لا يقال له: إنه معتبر على الإطلاق كما أنه لا يقالُ له أنه قائس على الإطلاق لأن لفظ المعتبر والقائس على الإطلاق لا يستعمل إلا في المستكثر منه.

(وأما) ما قيل: إنه لا يقال للمستكثر من حمل الفروع على الأصول إذا لم يتفكر في أمر معاده أنه معتبر.

(فجوابه) أنه لما كان المقصود الأعظم من الاعتبار هو العمل للآخرة فإذا لم يأت به قيل له: إنه غير معتبر على سبيل المجاز كما يقال لمن لا يتدبر في الآيات أنه

أعمى وأصم. كذا في المحصول وفيما قاله نظر فإن ما ذكره من الوجهين متنافيان فإن صح الأول كان الاتعاظ مغايرا للاعتبار، وإن صح الثاني كان الاتعاظ من أفراده.

وإن كان الجواب عن الإشكال يحصل بواحد منهما فقط (اللهم) إلا أن يقال: أن الوجه الأول يرجع إلى الجواب بمنع ما قيل إن الاعتبار بمعنى الاتعاظ وسنده ما ذكره. والجواب الثاني يرجع إلى التسليم بأنه يطلق عليه لكن من حيث تحقق المعنى الحقيقي وهو المجاوزة فيه.

قيل ثانيا: سلمنا أن الاعتبار حقيقة في المجاوزة وبذلك صح قولكم القياس اعتبار، لكن لا نسلم أن الاعتبار بهذا المعنى مأمور به في قوله تعالى: ﴿**فاعتبروا يا أولي الأبصار**﴾؛ لأن شرط حمل اللفظ على الحقيقة أن لا يوجد مانع وهنا قد وجد مانع من إرادة هذا المعنى في الآية لأن المعنى عليه: ﴿**يخربونَ بيوتهم بأيديهم وأيدي المؤمنين**﴾ [الحشر: ٢] فقيسوا الذرة على البر، ولا يخفى ما فيه من الركة التي يمجها الذوق السليم، فيجب حمل الاعتبار على الاتعاظ.

(والجواب) أن معنى الآية يكون كما قلتم إذا حمل الاعتبار على خصوص القياس بهذه الصورة. (أما) إذا أريد به مطلق المجاوزة الشاملة للاتعاظ والقياس الشرعي، كما هو المفروض فلا شك في حصول التناسب وعدم الركة ويكون مثله مثل ما لو سئل شخص عن مسألة فأجاب بما يتناولها ويتناول غيرها، فإنه يكون حسنا بخلاف ما إذا أجاب بما لا يتناولها فإنه لا يكون حسنا، كذا يؤخذ من المحصول وفيه نظر فإن الفرق واضح بين جواب السائل وما نحن فيه لأن الشخص قد يجيب سائله بزيادة عما سأل عنه لقصد إفادته أمرا ينبغي له أن يسأل عنه ويعلمه أيضا لكونه من المهمات له كالمسئول عنه كقوله ﷺ: «**هو الطهور ماؤه الحل ميتته**»(١). جوابا عن السؤال عن ماء البحر هل هو طهور أو لا.

(أما) ما نحن فيه فهو عبارة عن ترتب مسبب على سبب فلو رتب على

---

(١) أخرجه الإمام مالك (١٢) وأحمد (٢/٢٣٧و٣٩٣) وأبو داود (٨٣) والترمذي (٦٩) والنسائي (١/١٧٦) وابن ماجه (٣٨٦) وصححه الألباني في الإرواء (٩).

السبب ما هو أعم من مسببه لأوهم أن الجميع مسبب مرتب على ذلك السبب. وفي ظني أن هذا ليس موضع قولهم العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب وإن قيل به فتأمل.

قيل: ثالثًا: سلمنا أن الاعتبار في الآية معناه المجاوزة ولكن لا نسلم أن الأمر به أمر بالقياس الشرعي وذلك لأنّ الاعتبار بهذا المعنى كلي تحته أنواع:

(منها) القياس الشرعي المتنازع فيه.

(ومنها) القياس المنصوص العلة.

(ومنها) قياس مثل الضرب على التأفيف.

(ومنها) الأقيسة في أمور الدنيا.

(ومنها) تسوية الفرع بالأصل في أن لا يؤخذ حكمه إلا من النص الذي هو نقيض القياس الشرعي.

(ومنها) القياس العقلي.

(ومنها) الاتعاظ والانزجار بالقصص والأمثال.

وكل واحد من هذه الأنواع يخالف الآخر في خصوصيته، وما به الاشتراك غير ما به الامتياز وغير مستلزم له فاللفظ الدال على ما به الاشتراك لا يدل على ما به الامتياز لا بلفظه ولا بمعناه، وبعبارة أخرى اللفظ الدال على الكلي لا يدل على الجزئي المعين، فلفظ الاعتبار لا يدل على القياس الشرعي بخصوصه كما أن الأمر به ليس أمرا بالقياس الشرعي بخصوصه ويكفي في امتثاله الإتيان بفرد من أفراد الاعتبار ونحن نقول بما عدا القياس الشرعي من الاعتبارات السابقة خصوصا وأن مناسبة صدر الآية ترجح حمل الاعتبار على الاتعاظ.

(والجواب) أنا نسلم أن الأمر بالكلي ليس أمرا بكل جزئي بالنظر لذاته من غير أن ينضم إليه قرينة تفيد العموم، أما إذا انضم إليه ما يفيد العموم فإنه يكون أمرا بكل جزئي، وهنا قد وجد ما يقتضي العموم وهو أمران:

(أحدهما) صحة الاستثناء منه فإنه يصح أن يقال: اعتبروا إلا الاعتبار الفلاني ومن المعلوم أن الاستثناء معيار العموم وحينئذ يكون عاما والأمر به أمر بكل جزئي. وما قلناه في تصوير الاستثناء الموافق لما في المحصول أولى من تصوير الأسنوي له

بقوله: اعتبروا في الأمر الفلاني فإنه يقتضي أن العموم في المعتبر لا في الاعتبار الذي هو المقصود بجعله عاما وصحة كلام الأسنوي تتوقف على أن العموم في المعتبر يستلزم العموم في الاعتبار، ولمن يمنع ذلك وجه معتبر عند أهل النظر والاعتبار.

وبعد ففي ما ذُكِر من وجه العموم نظر فإن الاستثناء المعتبر معيارا للعموم هو إخراج ما لولاه لوجب دخوله وهذا لا يصح هنا، وإنما الذي يصح هنا هو إخراج ما لولاه لجاز دخوله وهذا ليس بمعيار للعموم إذ لو كان معيارا لصح الحكم على كل مطلق بأنه عام وذلك باطل بالبداهة. هذا ما يستفاد من شراح المنهاج وهو نص في أن الاستثناء نوعان: إخراج ما لولاه لوجب دخوله وهو المعتبر معيارا للعموم، وإخراج ما لولاه لجاز دخوله وليس بمعيار، وذلك مبني على صحة الاستثناء من النكرة المثبتة وفيه كلام محرر في موضعه وعلى ذلك يشكل جعل النوع الأول معيارا إذ لا نعلم أنه إخراج ما لولاه لوجب دخوله إلا إذا علمنا أن المستثنى منه عام ولا نعلم أنه عام إلا بالمعيار، وإلا فلا فائدة في كونه معيارا، اللهم إلا أن يكون القصد من كونه معيارا أن المستثنى منه إذا كان محتملاً للعموم ولغيره وجاء الاستثناء بعده دل ذلك على أنه عام وذلك كالمحلى بأل المحتملة للاستغراق فيكون عاما أو للجنس فلا. فإذا استثنى منه تعين أن يكون عاما كما في قوله تعالى: ﴿**إن الإنسان لفي خسر إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات**﴾ [العصر: ٢، ٣].

(الأمر الثاني) المقتضي للعموم أن ترتب الحكم على المسمى يقتضي أن علة ذلك الحكم هو ذلك المسمى فيكون علة الأمر بالاعتبار كونه اعتبارا فيلزم أن يكون كل اعتبار مأمورا به، كذا في المحصول وفيه نظر أيضا فإن ذلك إثبات للقياس بالقياس فإن النص أفاد وجوب اعتبار، واحد كالاتعاظ مثلاً وباقي الاعتبارات بالحمل عليه لعلة كون الجميع اعتبارا. كذا يفهم من الشراح نقلاً عن الصفي الهندي، ويمكن أن يجاب عن ذلك بأنا لا نسلم أن ذلك بطريق القياس إذ ليس أحد الاعتبارات أولى من الباقي بجعله أصلاً وما عداه فرعا فلا يمكن القياس فيتعين أن تكون جميع الاعتبارات مستفادة بطريق عموم اللفظ لا بالقياس.

ولا يقال: نجعل اعتبارا معينا وهو الاتعاظ مقيسا عليه لأنه المستفاد من النص وما عداه نجعله فرعا لأنا نقول: قد قررنا في الأجوبة السابقة أن الاعتبار في الآية

مطلق المجاوزة لا خصوص الاتعاظ. ولا يقال: إن مثل هذا التوجيه يتأتى في كل صيغة أمر كاضرب فيقتضي أن يكون كل فعل طلبي عاما، وذلك مخالف لما هو مقرر من أن الفعل من قبيل المطلق؛ لأنا نقول: لا نسلم ذلك بل هذا التوجيه خاص بمثل هذا الأمر المرتب على سبب خاص وهو ما وقع من بني النضير وذلك لأن المعنى - نظرا لما حصل من بني النضير من اعتمادهم على حصونهم وأنفسهم فحصل لهم العذاب- أطلب منكم اعتبارات وإنما كان المطلوب خصوص الاعتبار لكونه اعتبارا فيلزم أن تكون جميع الاعتبارات مطلوبة.

(فإن قلت): لا نسلم أن المطلوب هو الاعتبار لكونه اعتبارا بل المطلوب المرتب على ما ذكر هو اعتبار خاص لخصوصه وهو الاعتبار بحال بني النضير حتى لا يحصل من غيرهم مثل ما حصل منهم فينـزل عليه العذاب كما نزل عليهم.

(قلت): يرجع ما قلته إلى أن المطلوب إعطاء حكم بني النضير لمن شاركهم في علته، وليس لخصوص هذين النظيرين تأثير في الطلب فيتعين أن يكون طلب الاعتبار لكونه اعتبارا فتأمل فإن هذا أقصى ما أمكنني في توجيه هذا الكلام وهو كما ترى بعيد عن الأفهام.

وأجاب الآمدي عن أصل الإشكال بما نصه: إن كان اللفظ عاما فهو المطلوب وإن كان مطلقًا فيجب حمله على القياس الشرعي نظرا إلى أن الغالب من الشارع أنه إنما يخاطبنا بالأمور الشرعية دون غيرها. ا.هـ المقصود منه. وفيه نظر فإن عمومه لم نستطع إثباته بوجه من الوجوه فيتعين أن يكون مطلقًا ثم لا يصح حمله على القياس الشرعي بخصوصه فضلاً عن الوجوب لما علمت من عدم صحة ترتبه على ما قبله إذا أريد به خصوص القياس الشرعي وقوله الغالب من الشارع أن يخاطبنا بالأمور الشرعية ليس في مثل هذا الموطن الذي يكون معنى الآية عليه ركيكًا على أن ذلك إنما يكون في الأمور الشرعية المقرر أنها شرعية كالصلاة والصوم بخلاف القياس فإن شرعيته في معرض للنـزاع.

وأجاب بعضهم بعد تسليم أن اللفظ مطلق ليس بعام بأن الأمر بالمطلق كما يدلُ على إيجاب القدر المشترك بين الأفراد يدل على التخيير بينها، فيكون كل فرد بخصوصه مأذونا في فعله من قبل الشارع، ومنها القياس الشرعي فتكون الآية دالة

على أنه يجوز فعله شرعا والقول بالجواز الشرعي يستلزم القول بالوجوب وإلا كان خرقًا للإجماع لأن الأقوال محصورة في الامتناع العقلي والامتناع الشرعي والوجوب العقلي والشرعي، ولا سبيل مع الجواز الشرعي إلى القول بالامتناع لا عقلاً ولا شرعا فتعين القول بالوجوب، وبتقرير هذا الجواب بهذه الكيفية ظهر أنه جواب معقول مقبول ولا يخدشه إلا أن ترتيب الاعتبار المطلق على ما قبله يعين أن يكون متحققًا في خصوص الاتعاظ وذلك مانع من التخيير فتدبر.

ومن الغرائب ما قيل من أن هذا الجواب مبني على أن داود قائل بالامتناع دون الجواز وإلا لم يكن القول بالجواز خرقًا للإجماع، وقد فهم هذا القائل أن الجواز الدالة عليه الآية إنما هو العقلي دون الشرعي وهو واضح البطلان، فداود وإن قال بالجواز عقلاً قال بالامتناع شرعا ولم يقل بالجواز الشرعي أحد فيما علمت والله أعلم.

وأجاب بعض مشايخنا المتأخرين بأن الاعتبار مرتب على ما قبله فيتكرر بتكرره فيكون عاما، وفيه نظر لأن ما قبله هو ما حصل من بني النضير وقد وقع وانتهى فلا يعقل تكرره، وعلى فرض أن المراد تكرر مثله ولو من غيرهم فالذي يتكرر بتكرره هو الاعتبار المرتب على ذلك وهو خصوص الاتعاظ.

(أما) باقي الاعتبارات التي منها القياس الشرعي فلا؛ لأن تكررها فرع شمول (اعتبروا) لها وذلك محل للنـزاع.

قيل رابعا: سلمنا أن اللفظ عام غير أن تسوية الفرع بالأصل في أن لا يستفاد حكمه إلا من النص، من جملة الاعتبارات المندرجة تحت هذا العام وذلك نقيض القياس الشرعي فلا يمكن دخولهما معا تحت العام المأمور به، وإلا لزم الأمر بالمتناقضين فلا مناص من إخراج واحد منهما منه، ويترجح إخراج القياس الشرعي لما في ذلك من الاحتياط والبعد عن الظن الذي لا يغني من الحق شيئًا.

(والجواب) من وجهين:

(أحدهما) أن المناسب واللائق بما قبل الآية وما بعدها أن يحمل الاعتبار على التشبيه في الحكم وهو القياس الشرعي لا المنع منه الذي هو نقيضه وإلا لصار معنى الآية: ﴿**يخربونَ بيوتهم بأيديهم وأيدي المؤمنين**﴾ [الحشر: ٢] فلا تحكموا في حق

غيرهم إلا بنص وارد في حقه أيضا. ولا يخفى فساده فيتعين إدخال القياس الشرعي في العام وإخراج نقيضه منه.

(وثاني) الوجهين أن المتبادر من الاعتبار هو التشبيه في الحكم لا المنع منه فإن السيد إذا ضرب بعض عبيده على ذنب صدر منه ثم قال للآخر اعتبر به فهم منه الأمر بالتسوية في الحكم لا المنع منه.

قيل خامسا: سلمنا أنه عام شامل للقياس الشرعي كما قررت غير أنه عام مخصوص لأنه خرج عنه ما سبق من نقيض القياس الشرعي، وخرج عنه أيضا القياس عند قيام النص في المسألة وغير ذلك. وإذا كان كذلك فليس بحجة.

(والجواب) أن العام المخصوص حجة فيما بقي بعد التخصيص كما قرر في موضعه.

قيل سادسا: سلمنا ذلك إلا أنه أمر والأمر قد يرد للوجوب والندب والإباحة وغير ذلك مما سبق من المعاني التي ترد لها صيغة افعل فلا يفيد الوجوب نصا الذي هو المدعي.

(والجواب) أن صيغة افعل ظاهرة في الوجوب فلا تصرف عنه إلى غيره إلا بقرينة وليس هنا ما يصرفه عن إفادة الوجوب.

قيل سابعا: سلمنا ذلك إلا أن الأمر لا يقتضي التكرار فلا يتناول جميع الأوقات.

(والجواب) أنه إذا ثبت أن المأمور به عام أفاد وجوب جميع الأقيسة في أي وقت.

قيل ثامنا: هذا خطاب مشافهة فلا يشمل غير الموجودين في زمنه ﷺ.

(والجواب) أن الإجماع انعقد على أن مثل هذا الخطاب للموجودين في زمنه ﷺ وغيرهم وإلا انحصرت أوامر الشريعة في الموجودين في زمنه ﷺ ولا أظن أن مسلما يقولُ بذلك هو واضح.

قيل تاسعا: هذه الآية بعد تسليم ما تقدم إنما تفيد أن القياس بمعنى فعل المجتهد واجب وهو غير المدعي من أنه حجة يجب العمل بمقتضاه.

(والجواب) أنه إذا ثبت أن القياس بمعنى فعل المجتهد واجب لزم منه أن يكون

حجة يجب العمل بمقتضاه لأنه ليس من العبادات التي تقصد لذاتها وقد سبق موضحا في تحرير محل للنـزاع وهناك أشرنا إلى هذا الإشكال ووعدنا بتقرير الدليل على وجه يؤدي إلى المطلوب وحاصله أن يضم إلى القياس السابق مقدمة أخرى فيكون هكذا: القياس اعتبار والاعتبار مأمور به والقياس المأمور به حجة يجب العمل بمقتضاه فالقياس حجة يجب العمل بمقتضاه وهو المطلوب والله أعلم.

قيل عاشرا: سلمنا كل ذلك غير أن هذه الآية لا تفيد إلا الظن إذ مبنى الاستدلال بها على الاشتقاق كما سبق في قولكم الاعتبار مشتق من العبور، وهذا غير متعين بل يجوز أن يكون مشتقًا من غيره، ومبناه أيضا على احتمالات أبديتموها إن لم يكن غيرها راجحا عليها فهو مساوٍ لها. والمسألة التي أنتم بصدد إثباتها يقينية لأنها من الأصول والشارع إنما أجاز العمل بالظن في الفروع دون الأصول.

(وأجيب) عنه بعدم تسليم أن الآية لا تفيد إلا الظن بل هي تفيد القطع على معنى أنها لا تحتمل احتمالاً يؤيده الدليل، والاحتمالات القائمة لا يؤيدها برهان فلا تنافي القطعية. وهذا الجواب مذكور في كتب الحنفية وفيه نظر فإن الحق أن تلك الاحتمالات قوية جدا وعلى تسليم أنها ضعيفة فما دامت قائمة لا يتأتى القطع ولو حصل القطع معها لم يوجد دليل ظني قط، وأحسن جواب الاعتراف بأنها تفيد الظن، ومن ذهب إلى قطعية المسألة وهو الحق لا يقول: إن كل دليل عليها قطعي ما عدا الإجماع بل يقول: إن مجموع الأدلة يفيد القطع بها وذلك كاف واللهُ أعلم.

أما من ذهب إلى ظنيتها فلا يرد عليه هذا السؤال بهذه الكيفية وإنما يرد عليه بكيفية أخرى حاصلها: كيف يصح الذهاب إلى ظنيتها مع أنها من الأصول التي ينبغي أن لا يكتفى فيها بالظن؟

(والجواب) عنه يفهم من جواب البيضاوي في المنهاج عن السؤال الأول فإنه أجاب بما يفيد الاعتراف بأنها ظنية وعبارته: (قلنا: المقصود العمل فيكفي الظن).

(وتوضيحه): أن هذه المسألة وإن كانت من الأصول إلا أن المقصود منها العمل إذ المقصود من حجية القياس العمل بمقتضاه فهي وسيلة إلى الأحكام العملية فاكتفي فيها بالظن كما اكتفي به في المقصود منها وليست من الأصول المقصود

التعبد بها في ذاتها كعقائد التوحيد فإن المقصود اعتقادها اعتقادا جازما عن دليل فلا تثبت إلا عن الدليل القطعي.

وبما قررناه تعلم أن بعض الشارحين الذين خطأه الأسنوي ليس مراده من قوله علمية أنها مسألة مطلوب اعتقادها اعتقادا جازما بالدليل وأن الدليل الظني يوصل إلى ذلك الاعتقاد، بل مراده أنها أصلية ليست عملية في ذاتها ولكنها لما كان المقصود منها العمل اكتفي فيها بالظن وبذلك ترجع إلى عبارة الأسنوي.

ومما ينبغي أن يتنبه له أن لدينا أمرين:

(الأول) دلالة الأدلة السمعية على حجية القياس هل هي قطعية أو ظنية.

(والثاني) كون القياس حجة هل هو قطعي أو ظني فالجمهور على أن الأدلة السمعية قطعية وكذلك المسألة، وأبو الحسين البصري على أن المسألة قطعية والأدلة السمعية ظنية ولذلك لم يكتف بها بل ضم إليها الأدلة العقلية لإثبات القطع كما سيأتي تحقيق مذهبه إن شاء الله تعالى.

ويؤخذ من جواب صاحب المنهاج وشراحه أن هناك من يقول بظنية المسألة والأدلة فتكون المذاهب ثلاثة:

(الأول) قطعية الأدلة السمعية والمسألة.

(الثاني) قطعية المسألة مع ظنية الأدلة.

(الثالث) ظنيتهما معا ولا يعقل عكس المذهب الثاني وهو قطعية الأدلة السمعية مع ظنية المسألة.

من ذلك تعلم أن نسبة الأسنوي إلى أبي الحسين القول بظنية المسألة كما هو ظاهر عبارته غير صحيح، ونص عبارته بالحرف: (وأجاب المصنف بأنا لا نسلم أنها علمية لأن المقصود من كون القياس حجة إنما هو العمل به لا مجرد اعتقاده كأصول الدين والعمليات يكتفى فيها بالظن، فكذلك ما كان وسيلة إليها هذا هو الصواب في تقريره وقد صرح به في الحاصل وهو رأي أبي الحسين، وإن كان الأكثرونَ كما نقله الإمام والآمدي قالوا: إنه قطعي. ا.هـ فإن الضمير في قوله (وهو رأي أبي

الحسين) راجع إلى كون القياس حجة، وتأويل عبارته بحيث تفيد نسبة القول بظنية الدليل السمعي إليه متعسر فتدبرها والله أعلم بالصواب وإليه المرجع والمآب.

هذا تمام القول في تقرير الكيفية الأولى لدلالة الآية الشريفة على حجية القياس.

(الكيفية الثانية) ما ذكره في البحر المحيط وتقريرها أن يقال: القياس اعتبار والاعتبار مأمور به فالقياس مأمور به، أما الكبرى فكما سبق، وأما الصغرى فدليلها النقل عن اللغة فقد سئل أبو العباس أحمد بن يحيى بن ثعلب وهو من أئمة اللسان عن الاعتبار فقال: أن يعقل الإنسان الشيء فيفعل مثله، فقيل له: أخبرنا عمن رد حكم حادثة إلى نظيرها أيكون معتبرا، قال: نعم. هو مشهور كلام العرب. ونقل القاضي أبو بكر في التقريب اتفاق أهل اللغة على أن الاعتبار اسم يتناول تمثيل الشيء بغيره وإجراء حكمه عليه والتسوية بينهما في ذلك، ولا يخفى أن هذه الكيفية أقل مؤنة من الكيفية الأولى وإن كان يرد عليها كثير مما ورد على سابقتها فتفطن والله أعلم.

(الكيفية الثالثة) وهي مسطورة في كتب الحنفية وحاصلها: إن الآية تدل على إيجاب القياس إما بدلالة الإشارة بناء على أن الاعتبار معناه الاتعاظ فقط وعلى الأول يكون من منطوقها وعلى الثاني يكون من مفهومها، وتقرير الأول: أن الاعتبار في الآية رد الشيء إلى نظيره بأن يحكم عليه بحكمه، وهو عام يشمل القياس الشرعي والقياس العقلي والاتعاظ. ولكونه مرتبا على سبب خاص وهو ما حصل لبني النضير من تخريب بيوتهم وإجلائهم عن بلادهم لأجل ما وقع منهم من الكفر والاغترار بأنفسهم وحصونهم كان ظاهرا في الاتعاظ وكان سوق الكلام له فيدل عليه عبارة. ولكن لما كانت العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب دل أيضا على القياس الشرعي بطريق الإشارة.

وتقرير الثاني: أن الاعتبار هو الاتعاظ فقط ولكن لما رتب الله سبحانه وتعالى الأمر به بالفاء على قصة بني النضير أفاد ذلك أن تلك القصة علة لوجوب الاتعاظ، وإنما تكون علة لوجوب الاتعاظ باعتبار قضية كلية وهي أن كل من علم بوجود

السبب يجب عليه الحكم بوجود المسبب، فإن لم تصدق هذه القضية لا يصدق التعليل لأنه لا يكون صادقًا إلا إذا كان الحكم الكلي صادقًا، وإذا ثبتت القضية ثبت وجوب القياس الشرعي في الأحكام، وهذا المعنى يفهم من لفظ الفاء التي للتعليل فيكون مفهوما بطريق اللغة فيكون دلالة نص لا قياسا فلا يلزم الدور وهو إثبات القياس بالقياس. هذا حاصل ما قرر في كتب الحنفية من وجه الاستدلال بهذه الآية الشريفة على حجية القياس وفيه أبحاث:

الأول: أن دلالة هذه الآية بطريق الإشارة كما في الوجه الأول لا تصح إلا إذا ثبت أن لفظ اعتبروا يفيد العموم ودون إثباته كما سبق خرط القتاد، وما قيل في كتب الحنفية توجيها للعموم أن المعنى افعلوا الاعتبار فغير مسلم بل معناه افعلوا اعتبارا. وما قيل فيها أيضا من أن الإطلاق كاف على تقدير عدم العموم لأن لفظ (أولي الأبصار) يعم المجتهدين بلا نزاع فغير مسلم أيضا؛ لأن عموم أولي الأبصار لا يستلزم عموم الاعتبار فيجوز أن يراد به الاتعاظ فقط ويكون المخاطب بذل ما يشمل المجتهدين وذلك واضح.

البحثُ الثاني: أن الفاء بل صريح الشرط والجزاء لا تقتضي العلة التامة حتى يلزم أن تكون هذه القصة علة في وجوب الاتعاظ غاية ما في الباب أن يكون لها دخل في العلية وهذا لا يدل على أن من علم بوجود السبب يجب عليه الحكم بوجوب المسبب، على أن هذا الوجه مما يشك فيه الأفراد من العلماء فكيف يجعل من دلالة النص؟ كذا في التلويح للسعد، وأجابوا عنه بأن الرضي نص على أن الفاء للتعليل وتفيد استلزام الأول والثاني، وعلى تسليم أن لها دخلاً في العلة فقط يثبت أنها تدلُ على العلة في الجملة، والظاهر أنه لا علة لوجوب الاتعاظ سوى القصة المذكورة فتكون علة تامة.

(وأما) ما قاله من أن الأفراد من العلماء يشكون في هذا الوجه فلا يكون دلالة نص.

(فالجواب عنه) أن من شك في ذلك ينبغي أن لا يكون عالمًا باللغة أو يكون

معاندا فلا عبرة به، كذا قالوا، ولا يخفى ما في هذا الجواب من التكلف والدعاوى الخالية عن الدليل.

البحث الثالث: أن مدلول دلالة النص عند الحنفية هو مفهوم الموافقة عند طائفة، وهو الذي يصح أن يكون منطوقًا بنقل اللفظ لما يشمله عرفًا أو مجازا عند طائفة أخرى، وهو المدلول عليه بالقياس الجلي عند آخرين كما سبق. فهل القياس الشرعي يصح أن يكون مفهوم موافقة لقوله تعالى: ﴿**فاعتبروا**﴾ ؟ وهل يصح أن يكون الاعتبار منقولاً عرفًا أو مجازا لما يشمل القياس الشرعي عند أصحاب هذين القولين؟ انظر ذلك فقد يدعى بعده.

ثم إن القياس الجلي لا خلاف فيه كما سبق فلا مانع عند القائلين بأن الدلالة قياسية أن يكون من طريق إثبات القياس المتنازع فيه القياس الجلي، ولا يلزم الدور المعدول بسببه من القياس إلى دلالة النص والله أعلم.

هذا تمام القول في هذه الآية الشريفة التي اشتهر الاستدلال بها على حجية القياس.

قال في البحر المحيط: واحتج الشافعي -رضي الله عنه- في الرسالة لحجية القياس بقوله تعالى: ﴿**فجزاء مثل ما قتل من النعم**﴾ [المائدة: ٩٥] وقال: فهذا تمثيل الشيء بعدله. وقال: ﴿**يحكم به ذوا عدل منكم**﴾ [المائدة: ٩٥] وأوجب المثل ولم يقل: أي مثل كان، فوكل ذلك إلى اجتهادنا وأمرنا بالتوجه إلى القبلة بالاستدلال وقال: ﴿**وحيثما كنتم فولوا وجوهكم شطره**﴾[البقرة: ١٤٤، ١٥٠]. ا.هـ.

(فإن قلت): إن ما في هاتين الآيتين من باب تحقيق المناط فإن الله تعالى أوجب في الآية الأولى المثل ثم يحصل الاجتهاد في أن الكبش مثلاً مثل فالمثلية مستفادة بالنص وكون الكبش مثلاً إنما حصل بالاجتهاد، ومثل ذلك يقال في الاجتهاد في القبلة. وقد سبق أن الاجتهاد في تحقيق المناط لا خلاف فيه بين الأمة لأنه من ضروريات كل شرعية وليس هو من قبيل الاجتهاد القياسي الذي عظم فيه الخلاف.

(قلت): المذكور في رسالة الإمام -رضي الله عنه- أنه أتى بهاتين الآيتين استدلالاً على الاجتهاد ومع ذلك فيمكن أن يوجه الاستدلال بالآية الأولى على

حجية القياس مطلقًا بأن يقال:

(أولاً): إن الله تعالى قد أقام مثل الشيء مقام الشيء فدل ذلك على أن حكم الشيء يعطى لنظيره وأن المتماثلين حكمهما واحد وذلك هو القياس الشرعي.

و(ثانيا): لما أوجب سبحانه وتعالى المثل ووكل تحقيقه في شيء خاص إلى اجتهادنا ومن المعلوم أن الاجتهاد في ذلك يختلف، فلم يكن فرق بينه وبين الاجتهاد القياسي المتنازع فيه كان إذنا منه تعالى بالاجتهاد مطلقًا فلزم من يقول بمشروعية الاجتهاد في تحقيق المناط أن يقول بمشروعية الاجتهاد القياسي.

وأما آية القبلة فيمكن أن يوجه الاستدلال بها بالوجه الثاني فقط فتدبر والله أعلم.

واحتج ابن سريج وأصحابنا بقوله تعالى: ﴿**ولو ردوه إلى الرسول وإلى أولي الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم**﴾ [النساء: ٨٣] قالوا: فأولوا الأمر هم العلماء والاستنباط هو القياس مأخوذ من استنباط الماء إذا استخرج من معدنه والله تعالى قد جعل للأحكام أعلاما من الأسماء والمعاني، فالألفاظ ظاهرة والمعاني علل باطنة فيكون بالاسم مقصورا عليه بالمعنى متعديا فصار معنى الاسم أخص بالحكم من الاسم فعموم المعنى بالتعدي وخصوص الاسم بالتوقيف، وإن كانت تابعة للأسماء لأنها مشروعة فيها والأسماء تابعة لمعانيها لتعديها إلى غيرها. ا.هـ، وفيه أن الاستنباط بعد تسليم أن الضمير فيه ليس راجعا إلى ما ذكر قبله من الأمن والخوف أعم من القياس لأنه يشمل استخراج المعاني من دلالات الألفاظ من غير تعدية.

واحتج ابن سريج أيضا بقوله تعالى: ﴿**إن الله لا يستحي أن يضرب مثلاً ما بعوضة فما فوقها**﴾ [البقرة: ٢٦] قال: لأن القياس تشبيه الشيء بالشيء فإذا جاز من فعل من لا تخفى عليه خافية ليريكم وجه ما تعلمون فهو ممن لا يخلو من الجهالة أولى بالجواز. ا.هـ .

ومن المعلوم أن القرآن الكريم مملوء بالآيات التي ضرب الله فيها لعباده الأمثال كهذه الآية، ولقد ذكر ابن القيم منها في أعلام الموقعين كثيرا في سياق الاستدلال على حجية القياس، ولا يخفى أن مثل هذه الآيات مما يستأنس به في الدلالة على أن الله تعالى قد جرت عادته الإلهية الغالبة في تشريع الأحكام إعطاء شبيه الشيء حكم

الشيء والله أعلم.

واحتج غيره بقوله تعالى: ﴿**قال من يحي العظام وهي رميم قل يحييها الذي أنشأها أول مرة**﴾ [يس: ٧٨، ٧٩] قال: فهذا صريح في إثبات الإعادة قياسا. ا.هـ، وفيه أن مثل هذا ليس قياسا في الأحكام الشرعية، اللهم إلا أن يقال: إن طريق إقناع المنكرين المعاد بهذا القياس يقتضي أن إعطاء النظير حكم نظيره مما لا ينبغي أن يتردد فيه عاقل وأن منكره ينبغي أن يكون معاندا مصادما لما اقتضته بدائه العقول ولا شك أن من ضمن ذلك القياس الشرعي المتنازع فيه والله أعلم.

واحتج ابن تيمية بقوله تعالى: ﴿**إن الله يأمرُ بالعدل والإحسان**﴾[النحل: ٩٠] قال: ووجه الاستدلال بها أن العدل هو التسوية بين المثلين في الحكم ولا شك أنه يتناول القياس. ا.هـ، وفيه أن العدل وضع الشيء في موضعه والمقصود منه التساوي بين الناس في الأحكام فهل يشمل التسوية بين النظائر في الأحكام الشرعية؟ انظر في ذلك وأظن أنه لا مانع منه وإن كان بعيدا.

هذا تمام القول في الاستدلال على حجية القياس بالكتاب العزيز الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنـزيل من حكيم حميد والله أعلم.

الدليل الثاني السنة:

وقد استدل منها بجملة أحاديث:

(الأول) وهو أشهرها حديث معاذ بن جبل -رضي الله عنه- وقد روي هذا الحديث بعدة روايات أظهرها دلالة على المقصود الرواية التي ساقها الأسنوي وهي أن النبي ﷺ بعث معاذًا وأبا موسى الأشعري قاضيين إلى اليمن كل منهما في ناحية فقال لهما: «بم **تقضيان**» فقالا: إذا لم نجد الحكم في الكتاب والسنة نقيس الأمر بالأمر فما كان أقرب إلى الحق عملنا به. فقال ﷺ: «**أصبتما**». ا.هـ

وقد بحثت عن هذه الرواية في كتب الحديث فلم أعثر عليها وأنكر ابن السبكي قصة أبي موسى الأشعري وذكر في شرحه أن البيهقي روى أن عمر بن الخطاب أرسلَ إلى أبي موسى كتابا بليغا وفيه: (ثم قايس الأمور واعرف الأمثال والأشباه) وسيأتي هذا الأثر في دليل الإجماع.

والذي في سنن أبي داود هكذا: حدثنا حفص بن عمر، عن شعبة، عن

الحارث ابن عمر وأخي المغيرة بن شعبة، عن أناس من أهل حمص من أصحاب معاذ ابن جبل أن رسول الله ﷺ أراد أن يبعث معاذًا إلى اليمن قال: «**كيف تقضي إذا عرض لك قضاء؟**» قال: أقضي بكتاب الله. قال: «**فإن** لم **تجد** في **كتاب الله**». قال: فبسنة رسول الله ﷺ. قال «**فإن** لم **تجد** في **سنة رسول الله** ﷺ **ولا** في **كتاب الله**». قال: أجتهد برأيي ولا آلو فضرب رسول الله صدره، وقال: «**الحمدُ** لله **الذي وفق رسول رسول الله** لما **يرضي رسول الله**». ا.هـ.

وفي بعض نسخ السنن: (أجتهد رأيي) بحذف الباء وفي رواية لأبي داود قال: (عن ناس من أصحاب معاذ، عن معاذ بن جبل أن رسول الله ﷺ لما بعثه إلخ). وروي هذا الحديث مثل رواية أبي داود والترمذي في جامعه والإمام أحمد في مسنده وقد جمع بين الروايتين الآمدي في الأحكام وروي معهما رواية أخرى أن النبي ﷺ قال لابن مسعود: «**اقض بالكتاب والسنة إذا وجدتهما فإذا** لم **تجد الحكم فيهما اجتهد رأيك**». ولم أر هذه الرواية أيضا في كتب الحديث فالمعول على قصة معاذ وحده التي رواها أبو داود والترمذي والإمام أحمد.

وكيفية الاستدلال بهذه القصة أن يقال: القياس صوب النبي ﷺ العمل به وكلما كان كذلك فهو حجة يجب العمل بمقتضاه، فالقياس حجة يجب العمل بمقتضاه. أما الصغرى فدليلها القصة المذكورة أما على الرواية التي ساقها الأسنوي فظاهر لأنه قد صرح فيها بالقياس بقوله: نقيس الأمر بالأمر، وعداه بالباء على خلاف الغالب من استعمال القياس الشرعي متعديا بعلى، وإن كان اللغوي يتعدى بهما كما سبق والأمر الأول هو الذي يراد تعرف حكمه لعدم النص عليه في الكتاب والسنة. والأمر الثاني هو المنصوص على حكمه الذي يراد القياس عليه ويتعين أن تكون (ال) فيه للجنس فيصدق بالمتعدد بدليل قوله بعد ذلك: فما كان أقرب إلخ، فإنه يقتضي أن يكون هناك عدة أمور يشبهها المقيس إلا أنه أقرب شبها بأحدهما فيلحق به ويعطى حكمه. وما من قوله: فما كان أقرب، يحتمل أن تكون واقعة على الحكم ويحتمل أن تكون واقعة على القياس فعلى الأول يكون المعنى. فالحكم الذي هو أقرب إلى الحق لكونه الذي ثبت بالقياس على أقربها شبها علمنا به، وعلى الثاني يكون المعنى، فالقياس الذي يكون أقرب إلى الحق لأنه قياس على أقربها شبها عملنا

بمقتضاه.

(فإن قلت): إن قوله أقرب إلى الحق إنما يتمشى على رأي المخطئة دون المصوبة.

(قلت): لما كان الحكم الثابت بالقياس غير ثابت من الله أو من الرسول مباشرة لم يجرأ على الحكم بأنه حق وإن كان على رأي المصوبة حقًا على أن في ذلك من حسن الأدب والتواضع ما لا يخفى فتدبر.

وأما على رواية أبي داود فلأن معنى أجتهد رأيي أبذل الوسع في طلب الحكم بالقياس على ما في الكتاب والسنة. قال الخطابي في شرح أبي داود المسمى بالمعالم: يريد الاجتهاد في رد القضية من طريق القياس إلى معنى الكتاب والسنة ولم يرد الرأي الذي يسنح له من قبل نفسه أو يخطر بباله من غير أصل كتاب أو سنة. ا.هـ.

وأصلُ الاجتهاد على ما قاله الراغب أخذ النفس ببذل الطاقة وتحمل المشقة يقال: جهدت رأيي واجتهدت أتعبته بالفكر.

وأما الكبرى فوجهها أنه لو لم يكن القياس أصلاً ودليلاً للأحكام الشرعية مطلقًا لم يصوب النبي ﷺ ما قاله معاذ ولم يقره عليه لأنه ﷺ لا يقر على خطأ خصوصا في مثل هذا الأصل العظيم.

(فإن قلت): من أين جاء لمعاذ أن القياس أصل ودليل كالكتاب والسنة حتى أجاب بهذا الجواب؟.

(قلت): إجابته هذه تدلُ على أن ذلك أمر مقرر معروف لدى كبار الصحابة وخواصهم الذين يصلحون لمناصب القضاء، وذلك أبلغ في الدلالة على المقصود. وقد استشكل هذا الدليل بهذه الكيفية من عدة وجوه: (منها) ما هو راجع إلى دليل الصغرى، (ومنها) ما هو راجع إلى دليل الكبرى.

فقيل أولاً: لا نسلم صحة هذا الحديث بل هو ضعيف وضعفه من جهة سنده ومن جهة متنه، أما ما كان من جهة السند فإنه من رواية الحارث بن عمرو وهو مجهول،وقد رواه عن ناس من أهل حمص وهم مجهولون أيضا.

قال الحافظ جمال الدين المزي: الحارث بن عمرو ولا يعرف إلا بهذا الحديث.

قال البخاري في التاريخ الكبير: روى الحارث بن عمرو أخي المغيرة بن شعبة

الثقفي عن أصحاب معاذ، عن معاذ روى عنه أبو عون ولا يصح ولا يعرف إلا بهذا المرسل، وأما ضعفه من جهة المتن فبيانه من وجوه.

(أولها) أن هذا الحديث مناقض لقوله تعالى: ﴿**ما فرطنا** في **الكتاب من شيء**﴾ [الأنعام: ٣٨]، وقوله تعالى: ﴿**ولا رطب ولا يابس إلا** في **كتاب**﴾[الأنعام: ٥٩] لأن ما ذُكِر في الحديث من قوله: إذا لم تجد الحكم في الكتاب يقتضي أنه لم يشتمل على جميع الأحكام.

(وثانيها) أن هذا الحديث يقتضي جواز الاجتهاد في زمنه ﷺ وهو باطل اكتفاء بوجوده ﷺ.

(وثالثها) أن هذا الحديث يفيد أن النبي ﷺ سأل معاذًا عما به يقضي بعد أن قلده منصب القضاء وذلك خلاف المعقول بل المعقول أن يختبره أو لا، هل يصلح للقضاء أو لا، ثم بعد العلم بصلاحيته يقلده هذا المنصب الخطير.

(رابعها) أن هذا الحديث يقتضي عدم جواز نسخ الكتاب وتخصيصه بالسنة وذلك خلاف ما هو مقرر.

(خامسها) أن هذه القصة رويت برواية أخرى تناقض الروايتين السابقتين فإنه ورد أنه لما قال معاذ: أجتهد رأيي. قال له رسول الله ﷺ: «**اكتب إلي أكتب إليك ليس لأحد أن يقول: أنا**» فلم يقره على الاجتهاد برأيه ولا يمكن الجمع بينهما لأنهما نقلا في حادثة واحدة فهما متناقضان فيدل ذلك على عدم صحة هذه القصة.

(والجواب) أما عن ضعفه من جهة السند فمن وجوه:

(أولاً) أن رواية الحارث له عن أصحاب معاذ من غير تسمية لهم يدل على أنه حدث عن جماعة لا واحد، وهذا أبلغ في الشهرة وشهرة أصحاب معاذ في العلم والدين والفضل والصدق بالمحل الذي لا يخفى ولا يعرف في أصحابه منهم ولا كذاب ولا مجروح بل أصحابه من أفاضل المسلمين وخيارهم، كيف لا وشعبة حامل لواء هذا الحديث وقد قال بعض أئمة الحديث: إذا رأيت شعبة في إسناد حديث فاشدد يديك به.

(ثانيا) أن هذا الحديث على فرض أنه ضعيف فقد تقوى بعدة شواهد موقوفة عن عمر بن الخطاب، وابن مسعود، وزيد بن ثابت، وابن عباس، وقد رواها البيهقي

في السنن الكبير بعد أن روى هذا الحديث تقوية له.

(ثالثًا): روي هذا الحديث من طريق آخر بإسناد متصل ورجاله معرفون بالثقة. قال أبو بكر الخطيب: وقد قيل: إن عبادة بن نسي رواه عن عبد الرحمن ابن غنم، عن معاذ، وهذا إسناد متصل ورجاله معروفون بالثقة، على أن أهل العلم قد نقلوه واحتجوا به فوقفنا بذلك على صحته عندهم كما وقفنا على صحة قول رسول الله ﷺ: «**لا وصية لوارث**»[(١)] وقوله في البحر: (**هو الطهور ماؤه الحل ميتته**)[(٢)] وقوله ﷺ: (**إذا اختلف المتبايعان في الثمن والسلعة قائمة تحالفا وترادا البيع**)[(٣)]، وقوله ﷺ: «**الدية على العاقلة**»[(٤)] فهذه الأحاديث لم تثبت من جهة الإسناد ولكن لما نقلها الكافة عن الكافة غنوا بصحتها عندهم عن طلب الإسناد لها، فكذلك حديث معاذ لما احتجوا به جميعا غنوا عن طلب الإسناد له. ا.هـ، كلام أبي بكر وبه يتم الجواب عن ضعف الحديث من جهة السند.

(وأما) الجواب عن ضعفه من جهة المتن فنقول:

أما عن الوجه الأول فلا نسلم أن الكتاب في الآيتين هو القرآن الكريم بل هو اللوح المحفوظ فلا تناقض، ولئن سلمنا أن المراد به القرآن فلا يستطيع أحد أن يفهم أن المعنى اشتمال القرآن على جميع الأحكام بلا واسطة للقطع بخلو ظاهره عن دقائق الحساب والهندسة وتفاريع الحيض والوصايا وغير ذلك فيتعين أن يكون المراد اشتماله عليها ابتداء أو بالواسطة وذلك لا يناقض العمل بالقياس لأنه لما أمر الله تعالى بالقياس كان ما يستفاد منه مما اشتمل عليه الكتاب بالواسطة.

---

(١) أخرجه أحمد (٢٦٧/٥) وأبو داود (٣٥٦٥) والترمذي (٢١٢٢) وابن ماجه (٢٧١٣) وصححه الألباني في الإرواء (١٦٥٥).

(٢) تقدم تخريجه.

(٣) أخرجه أحمد (٤٦٦/١) وأبو داود (٣٥١٢) وابن ماجه (٢١٨٦) والدار قطني وصححه الألباني في الإرواء (١٣٢٢) دون قوله " تحالفا" وتحليف البائع وتخيير المبتاع جاء في إحدى روايات أحمد (٤٤٤٢).

(٤) متفق عليه البخاري (٦٩١٠) ومسلم (١٦٨١) ولفظه " قضى بدية المرأة على عاقلتها".

(وأما) عن الوجه الثاني فلا نسلم امتناع الاجتهاد في زمنه ﷺ مطلقًا بل الصحيح أن الواقعة التي لا يمكن تأخير الحكم فيها مع البعد عن النبي ﷺ كما هو الحال في القصة فلا مانع من الاجتهاد.

(وأما) عن الثالث فمن وجهين:

(أولاً) لا نسلم أنه سأله بعد أن قلده منصب القضاء وقول الراوي في القصة: بعث معاذًا. معناه أراد أن يبعثه، وقد ورد مصرحا به في بعض الروايات كما سبق.

(ثانيا) سلمنا أن السؤال وقع بعد أن قلده ولكن لا نسلم أن السؤال كان على سبيل الاختبار له هل يصلح للقضاء أو لا، وإنما كان ذلك لإظهار فضله للصحابة وأنه ﷺ ما اختاره إلا لأنه يصلح لهذا المنصب الخطير.

(وأما) عن الرابع فالمراد بالكتاب الذي يعمل بالسنة إذا فقد الكتاب الذي لا معارض له ولا ناسخ ضرورة الجمع بين تقرير النبي ﷺ له على ذلك وبين الدليل الدال على نسخ الكتاب وتخصيصه بالسنة.

(وأما) عن الخامس فنقول: إن هذه الرواية التي ذكرتموها مناقضة لروايتنا هي غريبة شاذة فلا تعارض روايتنا الصحيحة المشهورة. سلمنا أنها صحيحة أيضا ولكن لا نسلم عدم إمكان الجمع بينهما فيجوز أن تحمل هذه الرواية على ما إذا اتسع الوقت للواقعة التي تنـزل فتتحمل المكاتبة مع حضرة الرسول ﷺ، وروايتنا على ما إذا ضاق الوقت بحيث لا يمكن الصبر في معرفة حكم الله فيها على ذهاب الكتاب ورده. والله أعلم

قيل ثانيا: سلمنا صحة إسناد هذا الحديث ولكنه مرسل فليس حجة عند الشافعي -رضي الله عنه-. وخبر آحاد فيما تعم به البلوى فليس حجة عند أبي حنيفة، فإن هذه القصة من الأمور التي ينبغي أن تكوون مشهورة فلا يصح أن ينفرد بروايتها واحد أو اثنان.

(والجواب) أن هذا الحديث بعد تسليم أنه مرسل اعتضد برواية أخرى متصلة كما سبق فيكون حجة عند الشافعي -رضي الله عنه- وهو أيضا قد اشتهر برواية الكافة عن الكافة وتلقته الأمة بالقبول والاحتجاج كما سبق فيكون حجة عند أبي حنيفة أيضا -رضي الله عنه-.

قيل ثالثًا: وهو وارد على رواية أبي داود سلمنا أن الحديث غير ضعيف وأنه حجة لكن لا نسلم دلالته على تقرير النبي ﷺ العمل بالقياس لأن قول معاذ أجتهد برأيي، يحتمل أن يكون مراده بذل الوسع في استنباط الحكم من النصوص الخفية فإن الاجتهاد يشملُ ذلك.

(والجواب) أنه لا يصح حمل الاجتهاد على ذلك بعد قوله: فإن لم تجد في السنة ولا في كتاب الله، لأن هذا اللفظ عام في الجلي والخفي لأنه فعل منفي في سياق الشرط، ولا يقال: لا يصح حمله على القياس أيضا لأن الحكم المستفاد بالقياس مما اشتمل عليه الكتاب والسنة، لأنا نقول: إن حكم القياس ليس مما اشتمل عليه الكتاب والسنة مباشرة بل بالواسطة وذلك يكفي في نفي عدم الوجدان له فيهما.

قيل رابعا: سلمنا ذلك لكن لا يزال الاجتهاد أعم من القياس فإنه يشمل الاستدلال بالبراءة الأصلية في نفي الأحكام، ويشمل الاستدلال بالاستصحاب والمصالح المرسلة والتمسك بطريق الاحتياط من تنـزيل اللفظ على أكثر مفهوماته أو أقلها، فلم قلتم: المراد به القياس الشرعي وما الدليل على هذا الحصر؟.

(والجواب) أن الأمة أجمعت على الحصر فوجب القطع به، كذا في المحصول. ويمكن أن يجاب بالتفصيل (أما) البراءة الأصلية فليست حجة وعلى فرض أنها حجة فأمرها معلوم لكل عاقل فلا تفتقر إلى اجتهاد الرأي، وكذلك الاستصحاب (وأما) الاستحسان فقياس خفي عند الحنفية فإذا صح إرادته فغيره من باقي الأقيسة أولى، وكذلك المصالح المرسلة فإنها إذا كانت حجة فالقياس المبني على رعاية المصالح التي اعتبرها الشارع أولى أن يكون حجة، وتنـزيل اللفظ يجعل الحكم منصوصا فيكون مما اشتمل عليه الكتاب والسنة.

قيل خامسا: سلمنا الحصر وأن المراد بالاجتهاد القياس الشرعي، غير أن القياس الشرعي أنواع منه ما كانت علته منصوصة، ومنه ما كان مثل قياس الضرب على التأفيف، ومنه غير ذلك، فما المانع من أن يحمل الاجتهاد على النوعين الأولين اللذين نقول بهما دون غيرهما من باقي الأقيسة؟.

(والجواب) أن هذين النوعين على تسليم أنهما من قبيل القياس لا يصح قصر الاجتهاد عليهما لأن الشارع إنما سكت عند قول معاذ (أجتهد رأيي) لعلمه بأن

الاجتهاد وافٍ بجميع الأحكام، ولو حمل على ما ذكر فقط لم يكن وافيا بعشر معشار الأحكام فكان الحل داعيا له إلى عدم السكوت، كما لم يسكت عند قوله أقضي بالكتاب أو السنة.

قيل سادسا: سلمنا ذلك ولكن لا نسلم أن ما أقر النبي ﷺ العمل به لمعاذ يكون حجة لغيره ما المانع من أن يكون خصوصية له -رضي الله عنه-؟ (والجواب) أن الأصل أن يكون عاما غير مختص بمعاذ لقوله ﷺ: «**حكمي على الواحد حكمي على الجماعة**»[1] ولا يكون خصوصية إلا بدليل.

قيل سابعا: سلمنا ذلك ولكن لا نسلم دلالته على أن القياس حجة في كل زمان ما المانع من أن يكون حجة في زمان الرسول ﷺ قبل نزول: ﴿**اليوم أكملتُ لكم دينكم**﴾ [المائدة: ٣] للحاجة إليه لأن النصوص حينئذ غير وافية بجميع الأحكام. (وأما) بعد نزولها وإكمال الدين والتنصيص على جميع الأحكام فلا يكون حجة لعدم الحاجة إليه، ولأن شرط القياس فقدان النص.

(والجواب) أن الأصل عدم التخصيص بوقت دون وقت، والمراد من الدين الذي أكمله الله تعالى بنـزول هذه الآية إنما هو الأصول أي: أصول الدين والكليات لإثبات جميع الفروع مفصلة يعني القواعد الكلية التي تكفي لاستنباط جميع الفروع المحتاج إليها في أي زمان ومنها قاعدة القياس، وليس المراد بالدين جميع الفروع لعدم النص على جميعها، وإنما نص على جملة كافية لقياس غير المنصوص على محلها، ويحتمل أن يكون المراد منه جميع الفروع وإكمالها إما بلا واسطة أو بواسطة ولا يعقل أن يراد بإكمالها النص عليها كلها مباشرة حتى لا يحتاج للقياس للقطع بخلو ظاهر الكتاب والسنة عن أكثر الأحكام. وقيل: المراد بإكمال الدين نصرته وإظهاره على جميع الأديان فلا شاهد في الآية أصلاً والله أعلم.

(فإن قلت): إن عموم الأشخاص استفيد من قوله ﷺ: «**حكمي على الواحد حكمي على الجماعة**» كما ذكرت، وعموم الأشخاص لا يستلزم عموم الأزمان على الصحيح فمن أين أخذت عموم الأزمان من عبارة معاذ؟.

(١) لم أجده في الكتب المعتمدة.

(قلت): إذا ثبت من ذلك أن لكل واحد من أهل الاجتهاد كسيدنا معاذ أن يجتهد في الحكم الشرعي الذي ليس بمنصوص بقياسه على ما هو منصوص، ومعلوم أن بيان حكم الله واجب على القادر عليه عند الحاجة إليه علمنا قطعا أن القياس حجة في كل زمن احتجنا فيه لبيان حكم الله كالكتاب والسنة ولا نعني بعدم التخصيص بزمن دون زمن إلا ذلك فتدبر(١) والله أعلم.

قيل ثامنا: سلمنا جميع ذلك غير أن هذا الحديث لا يفيد إلا الظن والمسألة المتنازع فيها مما ينبغي أن تكون قطعية فلا يكفي في إثباتها مثل هذا الحديث، وهذا السؤال ورد مثله على قوله تعالى: ﴿**فاعتبروا**﴾ تقدم تحقيق الجواب هناك فتفطن. هذا ما يتعلق بالاستدلال على حجية القياس بهذا الحديث، وقد استدل الأصوليون بأحاديث أخرى:

(منها) ما ورد أن النبي ﷺ لما سألته الجارية الخثعمية وقالت: يا رسول الله، إن أبي أدركته فريضة الحج شيخا زمنا لا يستطيع أن يحج إن حججت عنه أينفعه ذلك قال لها: «**أرأيت لو كان على أبيك دين فقضيته أكان ينفعه ذلك؟**». قالت: نعم. قال: «**فدين الله أحقُّ بالقضاء**»(٢) ووجه الاحتجاج به أنه عليه الصلاة والسلام ألحق دين الله بدين الآدمي في وجوب القضاء ونفعه وهو عين القياس ومثل هذا يسميه الأصوليون التنبيه على أصل القياس.

ومنها ما ورد أيضا أنه ﷺ قال لعمر -رضي الله عنه- لما سأله عن قبلة الصائم من غير إنزال: «**أرأيت لو تمضمضت بماء ثم مججته أكنت شاربه؟**» فقال

(١) ذكر بعض الأفاضل أنه إذا ثبت أن معاذًا يجتهد في كل حال لا يجد فيه الكتاب والسنة، وأن ذلك ثابت لغيره بمقتضى الحديث. ثبت عموم الأزمان بنص الحديث من غير ضميمة.

(٢) كذا في كتب الأصول وانظر من خرجه ا.هـ منهم، قلت: أخرج البخاري (١٨٥٤) ومسلم (١٣٣٥) حديث الخثعمية من حديث ابن عباس وليس فيه الفقرة الأخيرة.
وأخرج البخاري (١٨٢٥) الفقرة الأخيرة منه من حديث ابن عباس ولكن في قصة أخرى.

عمر: لا.، فقال عليه الصلاة والسلام: «**فمه**»[١] وهذا الحديث يذكر في كتب الأصول بهذا السياق. وقال العراقي في قوله: (**أكنت شاربه**)، لا أعرف لها أصلاً وقال الزركشي: المحفوظ من هذا الحديث: (**أرأيت لو تمضمضت من الماء وأنت صائم**) ثم قال عمر: قلت: لا بأس بذلك. قال: «**فمه**» رواه أبو داود والنسائي وقال: حديث منكر. وقال الإمام أحمد: حديث ضعيف. وأعله ابن الجوزي بليث توهم أنه الليث بن أبي سليم وإنما هو الليث بن سعد الإمام الجليل، وقد وقع التصريح بأنه الليث بن سعد في رواية أبي داود، ورواه البزار في مسنده وقال الحاكم: صحيح الإسناد على شرط الشيخين، وقال ابن حزم: صحيح وصححه ابن حبان. ووجه الاحتجاج به كسابقه فإنه عليه الصلاة والسلام ألحق القبلة بالمضمضة في عدم الإفطار بجامع أن كلاً مقدمة لم يترتب عليها المقصود فإن القبلة لم يترتب عليها الإنزال والمضمضة لم يترتب عليها الشرب. وسيأتي هذان الحديثان في الإيماء.

(فإن قلت): لا نسلم أن ذكر دين الآدمي في الحديث الأول والمضمضة في الحديث الثاني للقياس عليهما بل تقريبا لفهم الجارية في الأول ولفهم عمر في الثاني.

(قلت): ليست المسألة في الحديثين من الأمور العويصة التي تحتاج إلى تقريب لفهمها، فلو كان المقصود من ذكر دين الآدمي في الحديث الأول والمضمضة في الثاني التنبيه على مدرك الحكم وهو تساوي المسئول عنهما إليهما كل في حكمه لما كان لذكرهما فائدة بل كان يكفي أن يقول في الأول نعم وفي الثاني لا تفطر.

(فإن قلت): ليس في هذين الحديثين إلا أن النبي ﷺ استعمل القياس ولم يقل القياس حجة وبينهما فرق فإن القياس الصادر منه ﷺ مقدماته قطعية ولا نزاع في حجيته كما سبق، بخلاف الصادر منا فإن مقدماته ظنية لقصورنا عن رتبته وإذا كان كذلك فلا يفيدان حجية القياس.

(قلت): إذا ثبت أن النبي ﷺ استعمل القياس من غير أن يكون خصوصية له ﷺ وقد قال الله تعالى: ﴿**لقد كان لكم** في **رسول الله أسوة حسنة**﴾[الأحزاب:٢١]

---

(١) أخرجه أبو داود (٢٣٨٥) وصححه الشيخ الألباني.

وجب علينا الاقتداء به في ذلك، وكون قياسه قطعيا دون قياسنا لا يقتضي التخصيص فإنه ﷺ يفهم القرآن على وجه لا يحتمل الخطأ ويجتهد على القول بجواز الاجتهاد له ولا يقر على خطأ، ومع ذلك جاز بالإجماع لمن هو أهل للاجتهاد منا أن يفهم القرآن ويجتهد في استنباط الأحكام منه أو من السنة، ويحتمل أن يكون ذلك غير صواب، على أن خطابه لعمر بهذا القياس دليلٌ على أن قاعدة القياس مقررة في الشريعة لو راعاها عمر لفهم الحكم الذي سأل عنه وذلك أبلغ في الدلالة على حجية القياس والله أعلم.

(ومنها) ما ورد عنه عليه الصلاة والسلام أنه قال لأم سلمة وقد سألت عن قبلة الصائم: «**هل أخبرته أني أقبل وأنا صائم**»[1]. وإنما ذكر ذلك تنبيها على قياس غيره عليه.

(فإن قلت): إنما ذكر ذلك للتنبيه على أن فعله عليه الصلاة والسلام كقوله حجة إرشادا لأم سلمة إلى وجه الاقتداء بهذا الحكم لا للتنبيه على القياس.

(قلت): لو لم يكن المقصود التنبيه على قياس غيره عليه توسيعا في بيان الشريعة وإرشادا لطرق الاجتهاد في استنباط الأحكام، لما كان هنا داع لذكر هذا الفعل الذي تقضي العادة بعدم التصريح به، والذي يحسن في مقام تبليغ الشريعة فقط بل كان يكفي أن يقول لها: (أخبريه بأنه لا يفطر).

(ومنها) ما ورد أن رجلاً سأل النبي ﷺ بقوله: أيقضي أحدنا شهوته يؤجر عليها؟. قال: «**أرأيت لو وضعها في حرام كان عليه وزر**» قال: نعم. قال: «**فكذلك إذا وضعها في حلال كان له أجر**»[2]. وهذا من قياس العكس ووجهه ظاهر.

(ومنها) ما ورد أنه ﷺ قال لرجل من فزارة أنكر ولده لما جاءت امرأته به أسود: «**هل لك من إبل**» قال: نعم. قال: «**ما ألوانها؟**» قال: حمر. قال: «**هل فيها من أورق؟**» قال: نعم. قال: «**فمن أين؟**» قال: لعله نزعة عرق. قال: «**وهذا لعله نزعة**

(١) رواه مسلم (١١٠٨) بمعناه.
(٢) رواه مسلم (١٠٠٦) من حديث أبي ذر.

عرق»[1]. قال المزني: فأبانَ له بما يعرف أن الحمر من الإبل تنتج الأورق فكذلك المرأة البيضاء تلد الأسود فقاس أحد نوعي الحيوان على الآخر وهو قياس في الطبيعيات لأن الأصل ليس فيه نسب حتى نقول قياس في إثبات النسب، فيستأنس به على المقصود، والأورق معناه: الذي فيه سواد ليس بحالك بل يميلُ إلى الغبرة ومنه قيل للحمامة: ورقاء.

(ومنها) ما ورد أنه عليه الصلاة والسلام قال: (**محرم الحلال كمحلل الحرام**)[2] ووجهه ظاهر. (ومنها) ما ورد أنه عليه الصلاة والسلام قال: «**لعن الله اليهود حرمت عليهم الشحوم فجملوها وباعوها وأكلوا أثمانها**»[3]. وجملوها -بالجيم- ومعناه: أذابوها. ووجه الدلالة منه أنه عليه الصلاة والسلام حكم بتحريم أثمانها قياسا على أكلها المحرم بالنص.

(فإن قلت): إن تحريم الشحوم الوارد في النص تحريم لجميع وجوه الانتفاع فيكون تحريم الأثمان مستفادا من النص لا من القياس على حد قوله تعالى: ﴿**لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل**﴾ [النساء: ٢٩]، وقوله: ﴿**ولا تقربوا مال اليتيم**﴾[الأنعام: ١٥٢، الإسراء: ٣٤]، وقوله: ﴿**ولا تأكلوا أموالهم إلى أموالكم**﴾ [النساء: ٢].

(قلت): الظاهر أن التحريم المضاف إلى المأكول إنما هو تحريم لأكله كما أن التحريم المضاف إلى النساء تحريم للوطء، والتحريم المضاف إلى الدابة تحريم للركوب فالتحريم في كل شيء بحسبه وذلك هو المتبادر إلى الفهم عند الإطلاق فيتعين أن يكون تحريم البيع بطريق الإلحاق والقياس لا بالنص.

(فإن قلت): يلزم من تحريم الأكل تحريم التصرف كالميتة فيكون تحريم البيع مفهوما من النص بطريق اللزوم أو المفهوم أو دلالة النص أو القياس الجلي الذي لا

---

(١) رواه البخاري، (٥٣٠٥) ومسلم (١٥٠٠) من حديث أبي هريرة.
(٢) لم أجده في الكتب المعتمدة.
(٣) رواه البخاري (٢٢٢٤) ومسلم (١٥٨٣) من حديث أبي هريرة.

خلاف فيه كما سبق.

(قلت): لا نسلم ذلك لجواز أن يكون ما حرم أكله صالحًا للانتفاع به بوجه آخر من وجوه الانتفاع، فلولا أن يكون المناط لتحريم الأكل مقتضيا لتحريم البيع لم يلحقه به، وذلك المناط خفي يحتاج لدقة نظر فليس من قبيل ما ذكر في السؤال والله أعلم.

وقد استدلوا أيضا من السنة بأنه عليه الصلاة والسلام علل كثيرا من الأحكام والتعليل موجب لاتباع العلة أينما كانت وذلك هو القياس. من ذلك قوله ﷺ: «**كنت نهيتكم عن زيادة القبور فزوروها فإنها تذكركم بالآخرة**»[(١)] رواه أبو داود والنسائي من حديث أنس بهذه الزيادة والحاكم من حديث بزيادة: «**وترق القلب وتدمع العين لا تقولوا هُجرا**»[(٢)] والهجر -بضم الهاء وسكون الجيم- الفحش ورواه مسلم من حديث بريدة من غير ذكر العلة، ومن حديثه أبي هريرة بلفظ: «**زوروا القبور فإنها تذكركم الموت**»[(٣)]. (وقوله) عليه الصلاة والسلام: «**كنت نهيتكم عن ادخار لحوم الأضاحي لأجل الدافة**»[(٤)] رواه مسلم. (وقوله) لما سئل عن بيع الرطب بالتمر: «**أينقص الرطب إذا جف؟**» فقالوا: نعم: فقال: «**فلا إذن**»[(٥)] رواه مالك وأصحاب السنن وصححه الترمذي وابن خزيمة، وابن حبان، والحاكم. (وقوله) عليه الصلاة والسلام في حق المحرم الذي وقصته ناقته: «**لا تخمروا رأسه ولا تمسوه طيبا**

(١) أخرجه ابن ماجه (١٥٧١) وضعفه الألباني في ضعيف الجامع (٤٢٧٩).

(٢) أخرجه أحمد (٢٣٧/١ و٢٥٠) والحاكم (٣٧٦/١) وصححه الألباني في صحيح الجامع (٤٥٨٤).

(٣) أخرجه مسلم (٩٧٦) من حديث أبي هريرة.

(٤) أخرجه أبو داود (٢٨٢١) والنسائي (٢٣٥/٧) من حديث عائشة وصححه الألباني.

(٥) أخرجه أبو داود (٣٣٤٣) والنسائي (٢٦٩/٧) والترمذي (١٢٤٣) وابن ماجه (٢٢٦٤) من حديث سعد بن أبي وقاص وصححه الألباني في الإرواء (١٣٥٢).

فإنه يبعثُ يوم القيامة ملبيا»[1] رواه البخاري ومسلم. (وقوله) في حق شهداء أحد: «**زملوهم بكلومهم ودمائهم فإنهم يحشرون يوم القيامة وأوداجهم تشخب دما اللونُ لون الدم والريحُ ريح المسك**»[2] كذا في الأحكام للآمدي وأصلُ هذه القصة في صحيح البخاري. (وقوله): «**إذا استيقظ أحدكم من نومه فلا يغمس يده** في **الإناء حتى يغسلها ثلاثًا؛ فإنه لا يدري أين باتت يده**»[3] رواه البخاري ومسلم من عدة طرق. (وقوله) في الصيد: «**فإن وقع** في **الماء فلا تأكل منه فلعل الماء أعان على قتله**»[4] رواه مسلم بمعناه من رواية عدي بن حاتم.

(فإن قلت): لا يلزم من تعليل الحكم المنصوص عليه بعلة إلحاق غير المنصوص به لاشتراكهما في العلة إذ هو محل للنـزاع، بل يجوز أن يكون التعليل لبيان الباعث على الحكم ليكون أقرب إلى الانقياد، ولهذا جاز التعليل بالعلة القاصرة التي لا قياس عنها، وعلى تقدير دلالتها على الإلحاق فكثير من منكري القياس يقولون بالقياس الذي تكون علته منصوصة أو مومي إليها، فلا يكون مثل هذا مثبتا لحجية القياس على الإطلاق.

(قلت): الأصل في التعليل أن يكون لتعدية الحكم إلى محال العلة ولا ينافي ذلك قصد بيان الباعث على الحكم ليكون أقرب إلى الامتثال، والتعليل بالقاصرة نادر بل منعه بعضهم. وكون هذا المسلك إنما يثبت القياس المنصوص العلة أو المومى إليها فمسلم ولكن يلزم القائلين به أن يقولوا بما عداه؛ لأن تعليل الشارع لبعض الأحكام إنما هو لإرشاد الخلق إلى كيفية ربط الأحكام بعللها ليستخرجوا ما لم ينص على علته من الأحكام بالطرق المعقولة، كما أنه نص على بعض الأحكام فأرشد الخلق إلى استنباط ما لم ينص عليه.

---

(١) أخرجه البخاري (١٢٦٠) ومسلم (١٢٠٦) من حديث ابن عباس.
(٢) لم أجده في الكتب المعتمدة.
(٣) أخرجه البخاري (١٦٢) ومسلم (٢٧٨) من حديث أبي هريرة.
(٤) أخرجه البخاري (٥٤٨٤) ومسلم (١٩٢٩) من حديث عدي بن حاتم بنحوه.

(فإن قلت): الاستدلال بهذا يقتضي أن يكون التنصيص على العلة يفيد الإذن بالقياس وذلك محل خلاف سيأتي الكلام عليه.

(قلت): إنه موضوع للنـزاع الآتي: هل التنصيص على العلة إذن من الشارع بالقياس على مواقع العلة المنصوصة فقط، وإن لم يرد التعبد بالقياس أو لا؟ وقد ذكرناه هنا دليلاً على حجية القياس على الإطلاق كما وضح في جواب السؤال الأول، وهو عند التحقيق لا يكفي في إثبات الحجية وحده وإنما يحصل به التقوية لما قبله وإلا فلهم أن يقولوا منعا للجواب السابق: لا نسلم أن التعليل لتعدية الحكم لأن ذلك فرع مشروعية القياس وللنـزاع فيه فيكون ذلك مصادرة.

هذا تمام القول في الاستدلال بالسنة على حجية القياس وعلى أن التعبد به وقع والله الموفق للصواب وإليه المرجع والمآب.

الدليل الثالث الإجماع:

هذا الدليل هو الذي عول عليه جمهور الأصوليين ولذلك وجب علينا أن نعتني بتقريره وإن أدى ذلك إلى التطويل فإن القصد كما علمت هو استيفاء المباحث مهما طال الكلام، فإن هذا الكتاب لم يوضع ليحفظ عن ظهر قلب وإنما وضع ليكون مرجعا لبيان المختصرات هدانا الله إلى سواء السبيل، وتقريره أن يقال: القياس مجمع على العمل به بين الصحابة، وكلما كان كذلك فهو حجة يجب العمل بمقتضاه فالقياس حجة يجب العمل بمقتضاه (أما) الصغرى فدليلها أن القياس ثبت العملُ به أو القول به من بعض الصحابة، ولم يظهر الإنكار على ذلك أحد منهم وكلما كان كذلك فهو مجمع على العمل به بينهم، فالقياس مجمع عل العمل به بينهم (أما) صغرى هذا الدليل فتتضمن مقدمتين:

(إحداهما) أن بعض الصحابة ذهب إلى العمل بالقياس.

(والثانية) أنه لم ينكر عليه أحد من الباقين، وكبراه مقدمة، فهاهنا ثلاث مقدمات تتوقف صحة الصغرى على إثباتها، (والكبرى) مقدمة فيكون مجموع ما تتوقف صحة دليل الإجماع عليه أربع مقدمات فنتكلم على كل مقدمة بما لها وما عليها فنقول:

(أما) المقدمة الأولى وهي أن بعض الصحابة ذهب إلى العمل بالقياس فالدليل عليها ما نقل به عن الصحابة من الوقائع التي حكموا فيها بالقياس، ومن التصريح بالقول وهذه الأمور كثيرة جدا والإحاطةُ بها متعسرة فنقتصر في الذكر منها على طائفة كبيرة يصح الحكم معها بأن القدر المشترك متواتر، ولما كان هذا المنقول عن الصحابة يختلف في وجه الدلالة على المقصود اعتبرنا كل ما يشترك في وجه خاص من الدلالة نوعا مستقلاً فاجتمع لدينا ثلاثة أنواع:

(النوع الأول) مسائل وقع التصريح منهم فيها بالقياس أو ما يقرب منه.

(والثاني) مسائل وقع فيها خلاف بينهم وليس فيها نص من الشارع فيتعين أن يكون مدرك كل واحد فيما ذهب إليه هو القياس.

(والنوع الثالث) مسائل صرح كل واحد بأنه أفتى فيها بالرأي الذي هو

القياس. (فمن النوع الأول) ما روي عن عمر بن الخطاب أنه كتب في رسالته المشهورة إلى أبي موسى الأشعري: (اعرف الأشباه والنظائر وقس الأمور برأيك) رواه البيهقي والدارقطني. ووجه الدلالة منها على المقصود ظاهر فإن قوله: (قس الأمور برأيك) معناهُ: قس لأمور بعضها -وهو غير المنصوص عليه في الكتاب والسنة- على البعض الآخر المنصوص عليه بعد معرفتك أنها أشباه ونظائر في العلة التي اقتضت ربط الحكم بالمنصوص عليه، وليكن ذلك برأيك واجتهادك لا يحصل منك عن تقليد ولا من غير بذل الوسع، فالظاهر أن المراد بالأشباه والنظائر في علة الحكم وجمع بينهما لأن العلل مختلفة (منها) أوصاف شبيهة، (ومنها) مناسبة وأنه أشار بقوله: (برأيك) إلى ما قلناه والله أعلم.

(فإن قلت): لا نسلم دلالته على المقصود لأن موضع الدلالة منه إما قوله: (اعرف الأشباه والنظائر) أو قوله: (وقس الأمور برأيك)، ولا دلالة في واحد منهما على المقصود .

(أما الأول) فلأن معناه: اعرف الأشباه المندرجة تحت الجنس المنصوص على حكمه حتى لا تختلط بغيرها، فلا يدخل في الجنس ما ليس نوعا منه، ولا شك أن ذلك يحتاج إلى تأمل كبير فقد يشتبه الشيء بالشيء ويتبعه اختلاط الأحكام.

(وأما الثاني) وهو (قس الأمور برأيك) فلأن معناه: اعرض الأشياء على فكرك وتأملك لتستحضر علوما أو ظنونا تتوصل بها إلى تحصيل مجهول، فيرجع حاصله إلى الأمر بالنظر العقلي والقياس المنطقي الذي هو مركوز في الطبائع السليمة، وذلك ليس من القياس الشرعي في شيء. لئن سلمنا أن القصد بالقياس تشبيه الفرع بالأصل فيحتمل أن يكون المأمور به تشبيه الفرع بالأصل في أن لا يستفاد حكمه إلا من النص وذلك نقيض القياس الشرعي.

(قلت): من نظر في سابق كلام أمير المؤمنين ولاحقه لا يشك في بطلان هذا الاحتمال في كلامه فإن عبارته -رضي الله عنه- هكذا: (الفهم الفهم فيما يختلج في صدرك مما لم يبلغك في كتاب ولا سنة، اعرف الأشباه والنظائر وقس الأمور برأيك ثم اعمد إلى أحبها إلى الله وأشبهها بالحق فيما ترى) فهذا الكلام يدلُ قطعا على أنه أمره بالقياس الشرعي بعد معرفة الأشباه والنظائر مع العلل المفضية إلى الحكم دون

نقيضه ودون النظر العقلي والله أعلم.

(ومنه) ما ورد عن ابن عباس -رضي الله عنهما- أنه أنكر على زيد بن ثابت قوله: الجد لا يحجب الأخوة. فقال: (ألا لا يتقي الله زيد بن ثابت يجعل ابن الابن ابنا ولا يجعل أب الأب أبا) رواه البيهقي.

ووجه دلالته على المقصود أنه قاس الجد على الأب في حجب الأخوة كما أن ابن الابن كالابن في حجبهم، إذ من المعلوم أن مراده أن الجد بمنـزلة الأب لا أنه أب حقيقة ولذلك يصح نفيه عن الميت فيقال: هو ليس أبا للميت بل جده.

(فإن قلت): لا نسلم أن إنكار ابن عباس على زيد لأنه لم يجعل الجد كالأب لعلة قياسية. ما المانع من أن يكون الإنكار لأنه لم يسم الجد أبا مجازا كما سمى ابن الابن ابنا مجازا، واندرج تحت قوله تعالى: ﴿**يوصيكم الله في أولادكم**﴾[النساء: ١١] الآية. ويؤيد هذا الاحتمال أنه نسبه لمفارقة التقوى وتارك القياس ليس مفارقًا للتقوى بخلاف تارك النص.

(قلت): لا يجوز إنكار ابن عباس على زيد لأجل امتناعه من المجاز في أحد الموضعين دون الآخر لأن حسن المجاز في أحدهما لا يوجب حسنه في الثاني. وعلى تقدير التساوي في الحسن لا يلزم من القطع به في أحدهما القطع به في الآخر فيتعين أن لا يكون الإنكار للتفرقة في إطلاق اسم المجاز بل للتفرقة في الحكم الشرعي.

(وأما) ما قلته من أن تارك القياس لا ينسب لمفارقة التقوى.

(فجوابه) أن هذا الكلام من ابن عباس محمول على المبالغة في التخطئة أو أنه يرى أن هذا القياس جلي، ويرى أن مخالفته تقدم في التقوى والأقرب الأول والله أعلم.

هذا وقد صور البيضاوي في المنهاج هذا القياس بقياس الجد على ابن الابن وهو واضح والقياسان متلازمان والله أعلم.

(ومنه) ما ورد عن علي وزيد بن ثابت أنهما شبها الجد والأخوة بغصني شجرة وجدولي نهر لبيان قربهما من الميت ثم شركا بينهما في الميراث فقال علي: لو أن شجرة انشعب منها غصن ثم انشعب من الغصن غصن أيهما أقرب إلى أحد الغصنين أصاحبه الذي خرج منه أم الشجرة؟ وقال زيد: لو أن جدولاً انبعث من

ساقية ثم انبعث من الساقية ساقيتان أيهما أقرب إحدى الساقيتين إلى صاحبتها أم الجدول؟. رواه البيهقي، والحاكم مع اختلاف في السياق، ووجه دلالته على المقصود أن تصويرهما بصورة المحس يقتضي أنهما سواء في القرب من الميت فإذا كان الجد يرث ينبغي أن تكون الأخوة كذلك لأنهم يساوونه في القرابة وحاصله قياس الأخوة على الجد في استحقاق الإرث لاتحادهما في الإدلاء إلى الميت.

(ومنه) اجتهاد أبي بكر -رضي الله عنه- في أخذ الزكاة من بني حنيفة وقتالهم على ذلك ورجوع الصحابة إلى اجتهاده وذلك مشهور في الصحيحين، ووجه دلالته كما في الأحكام للآمدي أنه -رضي الله عنه- قاس خليفة رسول الله على رسول الله في ذلك لأنه قائم مقامه في تنفيذ أوامر الشريعة، وقال السعد في حواشي العضد: كأن الشارح (يعني العضد) بنسبته تصوير القياس إلى الآمدي يستضعف هذا الكلام ويرى أنه قاس الزكاة على الصلاة لما ثبت عنده وعند الصحابة أن الإجماع والاجتراء علىتركها يوجب حل القتال.

(فإن قلت): إن اجتهاده -رضي الله عنه- تمسك بالنص وهو قوله تعالى: ﴿**خذ من أموالهم صدقة تطهرهم**﴾ [التوبة: ١٠٣] والأخذ من الممتنع دون قتاله ممتنع وما لا يتم الواجب إلا به واجب وأبو بكر نائب عن الرسول ﷺ.

(قلت): هذا خطاب مع النبي ﷺ فلا يتعدى إلى غيره إلا بالرأي وهو القياس، وبذلك تعلم أن قياس الآمدي أولى مما أشار له العضد وذكره السعد والله أعلم.

(ومن ذلك) ما هو مشهور في التواريخ الثابتة في صحيحي البخاري ومسلم وسنن البيهقي أنه -رضي الله عنه- عهد إلى عمر بالخلافة قياسا منه التعيين بالعهد على التعيين بالبيعة؛ لأنه إمام المسلمين ومفوض إليه الأمر في سائر مصالحهم فقام مقامهم في ذلك. فالجامع بين التعيينين أن كلاً منهما صادر ممن هو أهل لذلك فالمسلمون أهل لذلك أصالة والإمام أهل لأنه نائب عنهم كما ذكرنا.

(ومن ذلك) إجماع الصحابة -رضي الله عنهم- على تولية أبي بكر الصديق الخلافة وقولهم في ذلك لقد رضيه رسول الله ﷺ لديننا أفلا نرضاه لدنيانا، ووجه دلالته على المقصود أنهم قاسوا الإمامة العظمى على إمامة الصلاة، ومن ذلك إجماعهم على كتابة المصحف لقصد حفظه قياسا على دراسته، ومن ذلك أنه لما قيل

لعمر: إن سمرة أخذ الخمر من تجار اليهود في العشور وخللها وباعها فقال: قاتل الله سمرة أما علم أن رسول الله ﷺ قال: «**لعن الله اليهود حرمت عليهم الشحوم فجملوها وباعوها وأكلوا أثمانها**»[١] ووجه الدلالة منه أن عمر -رضي الله عنه- قاس الخمر على الشحم وأن تحريمها تحريم لثمنها. ومن ذلك أن عمر -رضي الله عنه- جلد أبا بكرة واثنين معه حيث لم يكمل نصاب الشهادة على المغيرة بن شعبة بأنه زنى. رواه الحاكم في المستدرك والبيهقي في المعرفة وأبو نعيم وعلقه البخاري. ووجه الدلالة فيه أن قاس الشاهد على القاذف.

ومن ذلك ما روي عن علي -رضي الله عنه- أنه قال في حد شارب الخمر: (إذا شرب سكر وإذا سكر هذي وإذا هذي افترى فعليه حد المفتري) رواه عبد الرزاق ومالك في الموطأ والحاكم، والنسائي في الكبرى، ووجه الدلالة منه أنه قاس الشارب على القاذف وهو أبعد أنواع القياس لأنه أقام مظنة الشيء مقام الشيء.

ومن ذلك أن عمر كان يشك في قود القتيل الذي اشترك في قتله سبعة فقال علي: يا أمير المؤمنين أرأيت لو أن نفرا اشتركوا في سرقة أكنت تقطعهم قال: نعم، قال: فكذلك[٢]، ووجه دلالته على المقصود أنه قاس القتل على السرقة. ومن ذلك ما روي أن عمر -رضي الله عنه- أرسل إلى امرأة فأجهضت أي: أسقطت جنينها لفزعها من هيبته فاستشار الصحابة فقال له عبد الرحمن بن عوف، وعثمان بن عفان: إنما أنت مؤدب ولا شيء عليك. وقال له علي: أما المأثم فأرجو أن يكون محطوطًا عنك وأرى عليك الدية. فاتبع عمر رأي علي وقال له: عزمت عليك أن لا تبرح حتى تضربها على بني عدي يعني قومه. رواه البيهقي من حديث سلام عن الحسن البصري، وذكره الشافعي بلاغًا ووجه دلالته على المقصود أن عبد الرحمن بن عوف وعثمان قاساه على مؤدب امرأته وغلامه وولده، وقاسه علي على قاتل الخطأ. ومن ذلك قصة ابن عباس -رضي الله عنهما- مع الخوارج.

ومن سياقات سماعها أن ابن عباس قال: قال علي: لا تقاتلوهم حتى يخرجوا

---

(١) تقدم تخريجه.

(٢) كذا في كتب الأصول. وانظر من خرجه بهذا السياق. ا.هـ.

فإنهم سيخرجون، قال: قلت: يا أمير المؤمنين أبرد بالصلاة فإني أريد أن أدخلَ عليهم وأسمع كلامهم وأكلمهم. فقال علي: أخشى عليك منهم. قال: وكنت رجلاً حسن الخلق لا أوذي أحدا فلبست أحسن ما يكون من اليمنية وترجلت ثم دخلت عليهم وهم قائلونَ فقالوا لي: ما هذا اللباس فتلوت عليهم القرآن: ﴿**قل من حرم زينة الله التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق**﴾ [الأعراف: ٣٢] ولقد رأيت رسول الله ﷺ يلبس أحسن ما يكون من اليمنية فقالوا: لا بأس. فما جاء بك؟ فقلت: أتيتكم من عند صاحبي وهو ابن عم رسول الله ﷺ وختنه، وأصحاب رسول الله ﷺ أعلم بالوحي منكم وعليهم نزل القرآن أبلغكم عنهم وأبلغهم عنكم فما الذي نقمتم؟ فقال بعضهم: إن قريشا قوم خصمون قال الله -عز وجل-: ﴿**بل هم قوم خصمون**﴾ [الزخرف: ٥٨] فقال بعضهم: كلموه. فانتحى لي رجلان منهم أو ثلاثة. فقالوا: إن شئت تكلمت وإن شئت تكلمنا. فقلت: بل تكلموا. فقالوا: ثلاث نقمناهن عليه: جعل الحكم للرجال والله تعالى يقول: ﴿**إن الحكم إلا لله**﴾[الأنعام: ٥٧، يوسف: ٤٠، يوسف: ٦٧] فقلت: قد جعل الله الحكم من أمره للرجال في ربع درهم في الأرنب وفي المرأة وزوجها: ﴿**فابعثوا حكما من أهله وحكما من أهلها**﴾[النساء: ٣٥] أفخرجت من هذا؟ قالوا: نعم، قالوا: وأخرى محا نفسه أن يكون أمير المؤمنين فإن لم يكن أمير المؤمنين فأمير الكافرين هو. فقلت لهم: أرأيت إن قرأت من كتاب الله عليكم وجئتكم به من سنة رسول الله ﷺ أترجعونَ؟! قالوا: نعم، قلت: قد سمعتم أو أراه قد بلغكم أنه لما كان يوم الحديبية جاء سهيل بن عمرو إلى رسول الله ﷺ فقال النبي ﷺ لعلي: **اكتب** «**هذا ما صالح عليه محمد رسول الله** ﷺ» فقالوا: لو نعلم أنك رسول الله لم نقاتلك، فقال رسول الله ﷺ لعلي: «**امح يا علي**» أفخرجت من هذه؟ قالوا: نعم، (وأما) قولكم: قتل ولم يسب ولم يغنم، أفتسبونَ أمكم وتستحلونَ منها ما تستحلونَ من غيرها. فإن قلتم: نعم فقد كفرتم بكتاب الله وخرجتم من الإسلام، فأنتم بين ضلالتين وكلما جئتهم بشيء من ذلك أقول: أفخرجت منها؟!. فيقولون: نعم. فرجع ألفان منهم.

وقد وردت هذه القصة من طرق عن ابن عباس رواها أحمد والنسائي في الخصائص والبيهقي، ووجه الدلالة منها على المقصود واضح، وقياسه -رضي الله

عنهما- من أحسن الأقيسة وأوضحها. هذا ما أردت نقله عن الصحابة -رضي الله عنهم- من النوع الأول ومثله كثير جدا.

(النوع الثاني) المسائل التي وقع اختلاف فيها بين الصحابة وهي كثيرة جدا وقد أكثر الأصوليونَ منها، ونحن نذكر منها طائفة يظهر منها الدلالة على المقصود وتكفي لقياس ما عداها عليها.

(فمنها) مسألة الحرام اختلفوا فيها على خمسة أقوال فنقل عن علي وزيد بن ثابت، وابن عمر أنه في حكم الطلاق الثلاث، وعن ابن مسعود وغيره أنه في حكم الطلقة الواحدة إما بائنة أو رجعية على اختلاف بينهم، وعن أبي بكر، وعمر وعائشة -رضي الله عنهم- أنه يمين يلزمه فيه الكفارة، وعن ابن عباس أنه في حكم الظهار، وعن مسروق وهو تابعي أنه ليس بشيء، وقد روى المرتضى هذا القول عن علي، حكى هذه الأقوال مع نسبتها لمن ذكرنا الإمام في المحصول، وقد حكى الرافعي في الشرح الكبير المسمى بالعزيز هذا الاختلاف مع بعض مخالفة لما ذكره الإمام، وقد خرج الحافظ ابن حجر هذه الروايات مع زيادة روايات مخالفة لما ذكره الرافعي والإمام بكلام طويل ولا يعنينا تحقيق الأمر في ذلك وإنما المقصود أنه يثبت على كل حال وقوع الخلاف بين الصحابة في هذه المسألة.

(ومنها) توريث الجد مع الأخوة فقد اختلفوا فيه، فمنهم من ورث الجد والأخوة، ومنهم من منع ذلك. والأولونَ اختلفوا فمنهم من قال: يقاسم الأخوة ما كانت المقاسمة خيرا له من الثلث، (ومنهم) من قال: يقاسمهم ما كانت المقاسمة خيرا له من السدس. ذكر البخاري في صحيحه بعض مذاهب الصحابة في الجد والأخوة تعليقًا. وبين الحافظ في الفتح من وصلها مع تفصيل المذاهب ولا يعنينا ذلك إلا من حيث الجملة، ومنها الخلع، اختلفوا.. هل يهدم من الطلاق شيئًا أو يبقي عدد الطلاق على ما كان؟ ففي إحدى الروايتين عن عثمان أنه طلاق والرواية الأخرى أنه ليس بطلاق وهو محكي عن ابن عباس، كذا في المحصول. وقال الرافعي في الشرح الكبير: ويروى عن عمر وعثمان، وعلي، وابن مسعود الخلع طلاق. ويروى عن ابن عمر، وابن عباس أنه فسخ إلخ. وقد خرجها الحافظ ابن حجر في التلخيص وقال في آخره نقلاً عن أحمد: ليس في الباب أصح مما نقل عن ابن عباس.

(ومنها) المسألة المشتركة الشهيرة في الفرائض، ووجه دلالة هذا النوع على المقصود أن نقول: إما أن يكون قول كل واحد من هؤلاء عن مستند أولاً لكن الثاني وهو أن لا يكون عن مستند باطل فتعين أن يكون عن مستند. (أما) الكبرى وهي المنفصلة فمسلمة، (وأما) الصغرى فوجهها أن القول من غير مستند خطأ ولا يجوز اتفاقهم عليه وذلك واضح لا ينكره إلا زنديق معاند، ثم نقول: إما أن يكون ذلك المستند عقليا أو سمعيا لكن الأول وهو كونه عقليا باطل فتعين أن يكون سمعيا، (أما) الكبرى فمسلمة، (وأما) الصغرى فوجهها أن حكم العقل في مثل هذه المسائل واحد وهو البراءة الأصلية وهذه أقوال مختلفة أكثرها مخالف لحكم العقل. ثم نقول إما أن يكون المستند السمعي نصا وإما أن يكون غير نص لكن الأول وهو كونه نصا سواء كان قولاً أو فعلاً وسواء كان جليا أو خفيا باطل فتعين أن يكون المستند السمعي غير نص، (أما) الكبرى فمسلمة، (وأما) الصغرى فدليلها أنهم لو قالوا تلك الأقاويل لنص لأظهروه، ولو أظهروه لاشتهر ونقل، ولو نقل لعرفه الفقهاء والمحدثون لكن لم يعرف ذلك لدى أحد من هؤلاء فلم ينقل ولم يشتهر ولم يظهروه فثبت أنهم لم يقولوا ذلك لنص وهو المطلوب.

(أما) الملازمة الأولى فوجهها أنا نعلم بالضرورة أنه كان من عادتهم إعظام نصوص الرسول صلوات الله وسلامه عليه، واستعظام مخالفتها حتى نقلوا منها ما لا يتعلق به حكم كقوله عليه الصلاة والسلام: «**نعم الإدام الخل**»[1] ونعلم أيضا أنه كان من عاداتهم البحث على نصوص الرسول عليه الصلاة والسلام، والحث على نقلها إليهم ليتمسكوا بها إن كانت موافقة لمذاهبهم، وليرجعوا عن مذاهبهم إن كانت مخالفة لها ولا شك أن من كانت عادته هذه لا يجوز أن يحكم بحكم في قضية لأجل نص ثم يسكت عن ذكر ذلك النص. ولأن العادة تحيل على الجمع الكثير كتمان نص دعت الحاجة إلى إظهاره في محل الخلاف فثبت أنه لو كان قولهم لنص لأظهروه ولو أظهروه لاشتهر لتوفر الدواعي على نقله، (وأما) الصغرى فوجهها أنا بعد البحث التام والطلب الشديد والمخالطة للفقهاء والمحدثين ما وجدناه من أحد ما

(١) أخرجه مسلم (٢٠٥٢) وأصحاب السنن من حديث جابر.

يشعر بنقلها وإذا ثبت أنهم قالوا هذه الأقاويل لغير نص ثبت أنه لأجل قياس إذ لا واسطة.

هذا تمام القول في دلالة هذا النوع على المقصود.

(فإن قلت): إن شدة تعظيمهم للرسول ولنصوصه واستعظام مخالفتها لا تستلزم ذكرها وإظهارها فيما ذهبوا إليه مطلقًا، بل إنما يلزم ذلك عند الحاجة إلى الظهور ولم يحتاجوا لذلك قط لأن الحاجة إما عند المناظرة وهم لم يجتمعوا في محفل واحد للمناظرة في هذه المسائل، (وإما) مع المستفتي وهو لا فائدة له في ذكر الدليل.

(قلت): استقراء العرف يشهد بوجوب الإظهار فإن من حكم بحكم غريب يخالف فيه جمعا يوافقونه على تعظيم شخص معين، وعلى أن قول ذلك الشخص يعتبر حجة في الحكم ثم يجد حجة له من قوله، فإنه لا بد أن يذكره لهم ويصرح به فالحاجة إلى ذلك حاصلة مطلقًا. وبيان ذلك أن من يعتقد أن مذهبه ثابت بالنص فلا بد أن يعلم أن مخالفه إنما خالفه إما بنص أو بغير نص وعلى الأول إما أن يكون مرجوحا بالنسبة إلى طريقه أو مساويا له أو راجحا عليه فجملة الصور أربعة، فعلى الأولين يكون مخالفه مخالفًا للنص، وعلى الثالث يكون الواجب على كل منهما التوقف حتى يعلم المرجح، وعلى الرابع يكون هو نفسه مخالفًا للنص، فمن أثبت مذهبه بالنص لا بد أن يعتقد في مخالفه أو في نفسه مخالفة النص، ولكن شدة إنكارهم على المخالف لذلك تقتضي شدة احترازهم عنها ولا طريق إلى ذلك الاحتراز إلا بإظهار فثبت أن شدة تعظيمهم للرسول ولنصوصه توجب عليهم أن يذكروه على الإطلاق والله أعلم.

(فإن قلت): إن إظهارهم للنص إنما يكون إذا كان جليا يمكن تلخيصه، (أما) إذا كان خفيا، كحمل المطلق على المقيد والعام على الخاص، وترجيح أحد النصين على الآخر، والنظر في دلالات الاقتضاء والإشارة، والإيماء، وأدلة الخطاب، وتحقيق المناط وغير ذلك من الاجتهادات المتعلقة بالأدلة النصية فلا يمكن إظهاره.

(قلت): ما ذكرناه من الحاجة الداعية إلى إظهاره في جواب السؤال الأول يقتضي الإظهار مطلقًا وما ذكرته من أن النصوص الخفية لا يمكن إظهارها ولا تلخيصها فممنوع منعا ظاهرا فإن أضعف المتأخرين يمكنه تلخيصها فضلاً عن أئمة الصحابة.

(فإن قلت): سلمنا أنهم لو تمسكوا بنص لأظهروه ولكن لا نسلم أنهم لو أظهروه لاشتهر لأنه ليس من الوقائع العظيمة التي تتوفر الدواعي على نقلها.

(قلت): هذه المسائل قد اشتهر للنـزاع فيها فلو كانت لنصوص لاشتهرت تلك النصوص كاشتهارها، على أنها من المسائل التي يكثر وقوعها فكانت الحاجة إلى معرفة حكم الله فيها بالدليل شديدة، وما كان كذلك فإن الدواعي تتوفر على نقل النصوص الواردة فيه والله أعلم.

(فإن قلت): سلمنا ذلك ولكن لا نسلم أنها لم تنقل وما قلته من أنها لو نقلت لعرفت فيقال لك: إما أن تدعي أن جميع ما نقل عن الرسول ﷺ لا بد أن تعلمه أنت أو تدعي أنه لا بد أن يوجد في زمانك من يعلمه. (أما الأول) فلا يقول به إنسان سليم العقل، (وأما) الثاني فمسلم ولكن كيف عرفت أنه لم يوجد في زمانك من يعرف هذه النصوص؟ فإن الإنسان إنما يعرف حال نفسه.

(قلت): ندعي قسما ثالثًا وهو أن تكون تلك النصوص مشهورة في الكتب بحيث يجدها كل من حاول طلبها.

(فإن قلت): سلمنا ذلك ولكن لا نسلم أنها لم تعرف، ونحن نبين هذه النصوص التي استندوا إليها فيما ذهبوا إليه من المسائل المذكورة. (أما) مسألة الحرام فمن ذهب إلى أنه يمين فقد استدل بقوله تعالى: ﴿**يا أيها النبي** لم **تحرم ما أحل الله لك تبتغي مرضاة أزواجك والله غفور حليم قد فرض الله لكم** تحلة **أيمانكم**﴾ [التحريم: ٢،١] فإنه عليه الصلاة والسلام قد حرم على نفسه مارية القبطية فأنزل الله تعالى هذه الآية وسماه يمينا ومن ذهب إلى أنه لا اعتبار به ولا شيء على قائله استدل بقوله تعالى: ﴿**لا** تحرموا **طيبات ما أحل الله لكم**﴾ [المائدة: ٨٧] أو بالبراءة الأصلية، ومن ذهب إلى أنه طلاق جعله من كناياته فاندرج تحت نصوصه، ثم من جعله ثلاثًا أنزله على أعظم أحواله. ومن جعله واحدة رجعية أنزله على أقل أحواله، ومن جعله واحدة بائنة توسط وكذا من جعله ظهارا ومثل مسألة الخلع.

(وأما) مسألة الجد فمن ذهب إلى أنه يحجب الأخوة جعله أبا مجازا. وعلى الجملة فأمر توريثه وتوريث الأخوة معه تابع لتحقق سبب الميراث وعدمه المبين في النصوص، ومثله مسألة المشتركة.

(قلت): لا نسلم أن قوله تعالى: ﴿**يا أيها النبي** لم **تحرم ما أحل الله لك**﴾ [التحريم: ١] الآية، نزل في تحريم النبي ﷺ لمارية، فإن الصحيح أنها نزلت في قصة تحريمه لشرب العسل كما ذكره النووي في شرح مسلم. وخلاصة هذه القصة أن النبي ﷺ شرب عسلاً عند زينب على الصحيح وقيل: عند حفصة فواطأت عائشة وسودة وصفية فقلن له: إنا نشم منك رائحة المغافير جمع مغفور -بضم الميم- وهو صمغ حلوله رائحة كريهة يكون بشجر يسمى العرفط فحرم شرب العسل فنـزلت، وعلى تسليم أنها نزلت في تحريم مارية مع أنها قصة لم ترد من طريق صحيح، فليس في الآية إلا أنه حرم الحلال من غير بيان الصيغة التي حصلت منه ﷺ فيحتمل أنه حرمها بلفظ اليمين ولو كانت الصيغة التي قالها ﷺ هي: (أنت علي حرام) لكان ذلك نصا واضحا في المسألة فلا يجوز معه وقوع الخلاف ولا كتمان ذلك النص.

(وأما) قوله في السؤال من جعله طلاقًا أو ظهارا إلخ.

(فالجواب عنه) أن هذا الجعل إنما هو بطريق الإلحاق لأن لفظ الطلاق والظهار لا يشمله، كما سيأتي توضيحه في كيفية القياس في هذه المسألة.

(وأما) مسألة الجد فقد تقدم في النوع الأول ما يكفي لرد ما قيل في السؤال، وسيأتي ما يتعلق بالمسألة المشتركة والله أعلم.

(فإن قلت): إن دليلكم معارض بمثله في القياس فيقال: لو تمسكوا بالقياس لأظهروه ولو أظهروه لاشتهر إلخ ما قررتم به دليلكم.

(قلت): فرق بين النص والقياس من وجهين:

(الأول) أن إنكارهم للنص فوق إنكارهم للقياس.

(الثاني) أن الخواطر مشتغلة بالعلل القياسية فلا يجب التنبيه عليها دون النصوص، على أنهم قد نبهوا على العلل القياسية بالإشارة إلى الأصول كما سيأتي توضيحه.

(فإن قلت): سلمنا ما قلته ولكن لا نسلم أنه إذا لم يكن مستندهم النص يكون هو القياس لم لا يجوز أن يكون المستند غيرهما، كاستصحاب الحال والبراءة الأصلية والمصالح المرسلة والاستحسان وغيرها.

(قلت): لأن الإجماع انعقد على أن من قال: إن الصحابة لم يرجعوا في هذه الأقاويل للنصوص الجلية والخفية قال: إنهم عملوا فيها بالقياس.

على أن مثل هذه الأقوال لا يمكن الاستدلال فيها بمثل البراءة الأصلية والاستصحاب لأن معظمها مخالف لمقتضاهما، (وأما) الاستحسان فقياس خفي، (وأما) المصالح المرسلة الخالية عن شهادة الأصول فإذا جاز للصحابة أن يعملوا بها فالقياس المبني على اعتبار العلل وملاحظة الشارع المصالح المرتبة عليها أولى والله أعلم.

(فإن قلت): إذا كان كل واحد منهم حكم في هذه المسائل لأجل قياس فهل يمكنك أن تصور لي في كل قول قياسا يصح أن يكون هو المستند لقائله.

(قلت): نعم. أما في مسألة الحرام فمن قال: إنها طلاق ألحقها بالألفاظ الموضوعة للطلاق لأنه لفظ مؤثر في تحريم الزوجة وليس من صرائح الطلاق، ولا مما أجمعوا على أنه من كناياته ثم من جعله ثلاثًا احتاط في الأمر، ومن جعله واحدة رجعية أخذ بالمتيقن، ومن جعله واحدة بائنة توسط، ومن قال: إنه ظهار ألحقه بصيغته لمشابهته له في اقتضاء التحريم إذ ليس هو من الألفاظ الموضوعة له، ولمباينته لصرائح الطلاق وكناياته، ومن جعله يمينا وأوجب فيه كفارته ألحقه باليمين، ومن قال: لا شيء فيه ألحقه بتحريم المأكولات المباحة كقصعة من ثريد فإنه لا يؤثر.

(وأما) في مسألة الجد والأخوة فقد سبق في النوع الأول تصوير أقيستهم فيها بوضوح فتذكر.

(وأما) مسألة الخلع فمنهم من ألحقه بالطلاق فأعطاه حكمه وجعله يهدم من عدده، ومنهم من ألحقه بالفسخ فلم يهدم عنده من الطلاق.

(وأما) مسألة المشتركة فمنهم من ألحق الأخوة الأشقاء بالأخوة لأم بجامع الإدلاء للميت بواسطة الأم فشركهم في السدس وألغي وصف كون الأشقاء من أب الميت، ومنهم من اعتبر هذا الوصف الفارق فأبقى الأخوة الأشقاء على حالهم يرثونَ بالتعصيب كباقي العصبة ومقتضاه لا يرثونَ شيئًا في هذه المسألة لاستغراق أصحاب الفروض التركة والله أعلم بالصواب. هذا ما يتعلق بالنوع الثاني من عمل الصحابة بالقياس.

(النوع الثالث) المسائل التي أفتوا فيها وصرحوا بأن ذلك برأيهم وهي أيضا كثيرة فلنقتصر منها على جملة كافية في حصول المقصود.

(فمنها) أن أبا بكر -رضي الله عنه- قال: (أقول الكلالة برأيي فإن يكن صوابا فمن الله، وإن يكن خطأ فمني ومن الشيطان، الكلالة ما عدا الوالد والولد) رواه البيهقي في سننه.

(ومنها) أن عمر قال: (أقضي في الجد برأيي، وقال له عثمان: إن اتبعت رأيك فسديد وإن تتبع رأي الشيخ قبلك فنعم الرأي كان) رواه البيهقي بمعناه، وابن أبي خيثمة.

(ومنها) أن عليا قال: (اجتمع رأيي ورأي عمر في أمهات الأولاد ألا يبعن وقد رأيت الآن بيعهن) رواه سعيد بن منصور في سننهن عن عبيدة السلماني، ورواه ابن أبي خيثمة من طرق.

(ومنها) ما روي عن عثمان بن عفان أنه ورث المبثوتة من مرض الموت بالرأي. رواه مالك والشافعي بسند صحيح، ورواه البيهقي عن عمر بن الخطاب -رضي الله عنه-.

ووجه دلالة هذا النوع على المقصود أن الصحابة -رضوان الله عليهم أجمعين- صرحوا بأنهم حكموا في هذه المسائل بالرأي، والرأي هو القياس فينتظم الدليل هكذا: حكم هؤلاء الصحابة في هذه المسائل بالقياس وهو المطلوب.

(أما) الصغرى فدليلها ما سبق من هذه الروايات.

(وأما) الكبرى فدليلها أن الرأي هو القياس، واستدل صاحب المنهاج على ذلك بالإجماع، واستدل الإمام في المحصول بأنه يقال للإنسان: أقلت هذا برأيك أم بالنص فيجعل أحدهما في مقابلة الآخر وذلك يدل أن الرأي لا يتناول الاستدلال بالنص سواء كان جليا أو خفيا.

(فإن قلت) لا نسلم أن الرأي هو القياس لوجهين:

(الأول) أنه ليس في أصل اللغة كذلك ونقله في الشرع إلى هذا المعنى خلاف الأصل.

(الثاني) لو كان هو القياس لكان المشتق من القياس مع أنه ليس كذلك وما

قلته من أنهم يقولون: أقلت هذا برأيك أم بالنص؟ فغاية ما يفيده أن الرأي خلاف النص وغير النص أعم من القياس، فما الدليل على الحصر؟

(قلت): ندعي أن الشرع نقله إلى هذا المعنى. يؤيده أنكم رويتم في ذم الرأي آثارا وقررتم أنه القياس، وبذلك يظهر وجه ادعاء صاحب المنهاج الإجماع على القياس والله أعلم.

(فإن قلت): بعد تسليم ما قلته من أن الرأي هو القياس هل تستطيع أن تبين لي أقيسة في هذه المسائل يمكن أن يعتبر مثلها مستندا للصحابة؟.

(قلت): نعم. (أما) مسألة الكلالة فإنها أخفى المسائل وأبعدها عن التطبيق على القياس لأن الظاهر أن أبا بكر-رضي الله عنه- أراد بقوله هذا تفسير لفظ الكلام الوارد في القرآن ومن المعلوم أن تفسير كلمة لغوية إنما يكون بمقتضى اللغة ولا دخل للقياس فيه. وقد اعترض الإمام الرازي في المحصول على ذكر كلام الصديق هذا في الاستدلال على عمل الصحابة بالقياس بمثل ما قلناه ولم يجب عنه، والأصوليون يذكرونه معرضين عن بيانه ويكتفونَ بوجه الاستدلال العام وهو أن الرأي هو القياس من غير بيان وجهه وتطبيقه.

(ولما) كان السؤال عن وجه القياس في هذه المسألة قريب التناول ويدور في خلد كل شخص وكان طلاب العلم معرضين له في مقامات الامتحان، وكذا العلماء المدرسون في مقام التعليم والتدريس.

(وجب) علينا أن نبحث المسألة من جميع أطرافها فلعلنا نصل إلى ما يصح أن يكون متكئًا للطالب يستند في الإجابة عليه، أما المدرس فهو أكبر من أن يحتاج لمثلي في بيان عويصات المسائل. فنقول: لفظ الكلالة ذكر في القرآن الكريم في آيتين وهما في سورة النساء، (إحداهما) قوله تعالى: ﴿**وإن كان رجل يورث كلالة أو امرأة وله أخ أو أخت فلكل واحد منهما السدس فإن كانوا أكثر من ذلك فهم شركاء** في **الثلث**﴾ [النساء: ١٢] الآية. (والثانية) قوله تعالى: ﴿**ويستفتونك قل الله يفتيكم** في **الكلالة إن امرؤ هلك ليس له ولد وله أخت فلها نصف ما ترك**﴾ [النساء: ١٧٦] الآية. وقد أجمعوا على أن الأخوة في الآية الأولى هم الأخوة للأم وفي الثانية الأشقاء أو لأب. واختلف الصديق، وعمر -رضي الله عنهما- في المراد من الكلالة فذهب

الصديق إلى أن المراد منها ما عدا الوالد والولد، وذهب عمر إلى أن المراد منها ما عدا الولد فقط، وهي مصدر لا يثنى ولا يجمع فيوصف به المفرد والمثنى والجمع، وقيل: صفة وتطلق على الورثة وعلى المورث، فعلى الأول يكون معنى قول الصديق: ورثة ليس فيهم والد ولا ولد وعلى الثاني: ميت ليست في ورثته والد ولا ولد، ولها معان أخر غير مشهورة ذكرت في كتب التفسير ليس مناسبة لما نحن فيه. ولما لم تكن هذه الكلمة موضوعة في أصل اللغة لواحد من هذين المعنيين ولم يظهر من الشرع أيضا نقلها لواحد منهما كان مدار الفهم لها عند الشيخين على الاجتهاد؛ فسيدنا عمر اعتمد في الفهم على النص الوارد في القرآن فإن الكلالة قيدت في الآية الثانية بعدم الولد فقط، والصديق نظر في قاعدة التوريث والحجب ورأى أن الأخوة لأم كما يحجبون بالأبناء يحجبونَ بالآباء فقاس الآباء، على الأبناء في حجبهم الأخوة لأم ويلزمه قياس فقد الآباء على فقد الأبناء في استحقاق الأخوة لأم السدس أو الثلث إن لم يوجد مانع آخر، وبناء على هذا القياس فهم القرآن. وهذا لا ينافي ما ذكر في كتب التفسير من بيان مدارك أخرى اشتقاقية وغيرها لرأي الصديق -رضي الله عنه-.

(فإن قلت): هل مذهب سيدنا عمر أن الأخوة للأم يحجبون بالوالد بل يرثون عند وجوده؟ وهل يرى أيضا أن الأخت الشقيقة تأخذ النصف مع وجوده حتى يكون للخلاف ثمرة بين الشيخين؟.

(قلت): لا شك أن مقتضى مذهبه ذلك وإن كنت لم أر نصا فيه، بل رأيت في كتب الفقه والحديث حكاية الإجماع على خلافه. فلعل من حكى الإجماع نظر إلى رجوعه عن مذهبه هذا فقد روى أنه رجع إلى رأي الصديق، أو يقال: إن رأيه أن الكلالة هي ما عدا الولد فقط وحكم الوالد من الحجب وغيره استفيد من القياس أو من موضع آخر من الكتاب أو السنة والله أعلم.

(فإن قلت): كيف يصح ما ذكرته من عدم ظهور معنى الكلالة لغة أو شرعا حتى وقع النـزاع فيها وتنوع الاجتهاد في الوصول إلى معناها؟ مع أن الآية الثانية نزلت بعد استيفاء النبي ﷺ في ميراث الكلالة على ما رواه ابن أبي حاتم وغيره وأخرجه الشيخان وخلق كثير، عن جابر أنه قال: (دخل علي رسول الله ﷺ وأنا مريض لا أعقل فتوضأ ثم صب علي الماء فعقلت فقلت: إنه لا يرثني إلا كلالة فكيف

الميراث؟ فنـزلت)، وذلك يدل على أنها كانت معلومة.

(قلت): لعلها كانت معلومة على سبيل الإجمال من غير تحديد للمراد منها تماما في لسان الشرع. يدل له ما رواه مسلم عن عمر أنه خطب ثم قال: (لا أدع بعدي شيئًا أهم عندي من الكلالة وما راجعت رسول الله ﷺ ما راجعته في الكلالة حتى طعن بأصبعه في صدري فقال: «**ألا يكفيك آية الصيف** التي في **آخر سورة النساء**» ومن هذا الحديث تعلم السر في تمسك سيدنا عمر بما قاله في الكلالة من أنها ما عدا الولد تمسكًا بهذه الآية؛ لأن النبي ﷺ هو الذي أحاله عليها والله أعلم.

(فإن قلت): مقتضى ما قررت من القياس في رأي الصديق أن أصل الكلالة بحسب الظن هي ما عدا الولد ثم قيس الوالد عليه فصار معناها بعد القياس ما عدا الوالد والولد. وذلك مشكل من وجهين:

(أولاً) تنافيه عبارة الصديق -رضي الله عنه- وهي قوله الكلالة ما عدا الوالد والولد، فإن صريحها أن المراد من الكلالة في القرآن ما عدا الوالد والولد فكل منهما مستفاد من الكلالة بالنص، وليس هناك مقيس عليه منصوص ومقيس غير منصوص غير أنه اقتصر على ذكر الولد في الآية الثانية لفهم الوالد منه كما ذكر في التفسير.

(ثانياً) أن هذا القياس على تسليم عدم منافاته لكلام الصديق هو قياس في اللغات لا في الشرعيات والمقصود الاستدلال على حجية الثاني دون الأول.

(قلت): أما عن الوجه الأول فلا نسلم أن تقرير القياس بما سبق يؤدي إلى ما ذكرته من أن الكلالة هي ما عدا الولد بالنص، وصار معناها بالقياس ما عدا الوالد والولد حتى يكون منافيا لعبارة الصديق، بل إن القياس المذكور طريق لفهم المراد من لفظ الكلالة فإنك علمت أن هذه الكلمة لم تكن موضوعة في أصل اللغة لمن عدا الوالد والولد، ولم يكن ظاهرا للصديق أن الشرع نقلها إلى ذلك بل كانت محل غموض له ولسيدنا عمر، ولذلك قال عمر -رضي الله عنه- فيما ورد عنه: (ثلاثة لأن يكون بينها النبي ﷺ لنا أحب إلي من الدنيا وما فيها: الكلالة، والخلافة، والربا) ولما كان عدم الولد ظاهرا لذكره صراحة في الآية الثانية لم يقع فيه نزاع ولم يحتج إلى الاجتهاد فلم يبق موضع نظر إلا إرادة عدم الوالد معه من لفظ الكلالة فكان من بين الوسائل التي توصل بها الصديق ملاحظة قاعدة التوريث والحجب، وأن حجب

الوالد في حكم الأخوة لأم حكم الوالد فألحقه به، وبذلك كان لفظ الكلالة معناه ما ذكر بالنص وإنما القياس وسيلة للوصول لهذا المعنى.

(وأما) عن الوجه الثاني فلا نسلم أن هذا القياس قياس في اللغات لا في الشرعيات إذ القياس في اللغة، كما سيأتي تقريره مبني على المناسبة بين اللفظ والمعنى فالعلة الجامعة فيه هي مناسبة كل من المعنى الأصلي والمعنى الآخر للفظ ويتوقف أيضا على أن اللفظ موضوع بحسب الأصل لأحد المعنيين للمناسبة المذكورة، ولا شك أن القياس الذي بيناه سابقًا ليس كذلك لأن لفظ الكلالة ليس موضوعا لما عدا الولد. وليس حمل الوالد على الولد للمناسبة بين اللفظ والمعنى، بل الجامع فيه استواء قربهما من الميت فهو قياس شرعي لإثبات حكم شرعي.

(فإن قلت): الكلالة من الكل وهو الضعف أو الإحاطة فما المانع من أن يقال: إنها لم تشمل الوالد لعدم ضعف قرابته من الميت، أو لعدم كونه من الحواشي المحيطة به قياسا على الولد الذي لم تشمله لذلك فيكون قياسا في اللغة.

(قلت): مثل هذا يصح أن يكون مدركًا مستقلاً لما قاله الصديق من أن الكلالة اسم لمن عدا الوالد والولد من الأصل من غير قياس أحدهما على الآخر قياسا لغويا لجواز الإطلاق؛ لأن القياس اللغوي يتوقف كما علمت على أن يكون اللفظ موضوعا لأحد المعنيين، على أن مثار للنـزاع بين الشيخين هو مسألة التوريث والحجب لا مجرد إطلاق لفظ الكلالة فتأمل.

(فإن قلت): على ما قررته سابقًا يكون القياس الشرعي وسيلة لفهم القرآن.

(قلت): لا مانع منه إذا لم يكن النص واضحا فيستعان بالقياس على الوصول إلى المراد منه.

(فإن قلت): هل الحكم المستفاد من القياس مستفاد من النص وإذا كان مستفادا منه فما قيمة هذا القياس؟

(قلت): هو مستفاد من النص والقياس واسطة في فهمه، وبعد الوصول إلى ذلك لا حاجة إليه والله أعلم. هذا أقصى ما أمكنني الوصول إليه فيما يتعلق بالكلالة ولعل عند غيري ما هو أحسن منه.

(وأما) مسألة الجد فقد سبق القياس فيها في النوع الأول.

(وأما) ما قاله عثمان لعمر فتصوير القياس يتوقف على معرفة الواقعة التي قيل فيها ذلك ولم أعثر عليها.

(وأما) مسألة أمهات الأولاد فمن ذهب إلى جواز بيعهن قاسهن على الإماء وغيرها من الممتلكات. ومن ذهب إلى عدم جواز بيعهن قاسهن على الأمة المرهونة وغيرها من الممتلكات، التي تعلق بها حق للغير أو على الحرائر.

(وأما) توريث المبتوتة في مرض الموت فبالقياس على القاتل معارضة له بنقيض قصده، وتوضيحه أن القاتل إنما قتل مورثه استعجالاً بأخذ الميراث، فحرمه الشرع منه على خلاف قصده، وكذا الذي طلق امرأته وبت طلاقها وهو في مرض الموت إنما فعل ذلك لقصد حرمانها من الميراث فحكم بميراثها على خلاف قصده.

هذا تمام القول فيما نقل عن بعض الصحابة من القول بالقياس، والعمل به بأنواعه الثلاثة.

(فإن قلت): لا نسلم ذهاب أحد من الصحابة إلى القول بالقياس. وما ذكرته من الأنواع الثلاثة لا تزيد رواتها مع ما ماثلها على المائة والمائتين وذلك لا يفيد القطع بالصحة لجواز تواطئ هذا القدر على الكذب.

(قلت): هذا مكابرة مفضوحة فإن عاقلاً لا يشك في أن القدر المشترك مما ذكرنا أو لم نذكره مما شابهه متواتر، ومن خالط أهل السير والأخبار والمحدثين والفقهاء وطالع كتبهم قطع بصحة شيء مما ذكرناه.

هذا ما يتعلق بإثبات المقدمة الأولى، (وأما) المقدمة الثانية وهي أنه لم يوجد من واحد منهم إنكار لأصل القياس، فالدليل عليها أن القياس أصل عظيم في الشرع نفيا وإثباتا فلو وقع الإنكار لاشتهر ولو اشتهر لنقل ولو نقل لعرفه الفقهاء والمحدثون، لكن لم يعرف فلم يشتهر ولم ينقل ولم ينكر وهو المطلوب.

(فإن قلت): ثبت الإنكار واشتهر فقد نقل عن أبي بكر -رضي الله عنه-: (أي سماء تظلني وأي أرض تقلني إذا قلت في كتاب الله برأيي). وعن عمر: (إياكم وأصحاب الرأي فإنهم أعداء السنن أعيتهم الأحاديث أن يحفظوها فقالوا بالرأي فضلوا وأضلوا). وعنه أيضا: (إياكم والمكايلة قيل: وما المكايلة قال: المقايسة). وعن شريح قال: كتب عمر بن الخطاب وهو يومئذ قاض من قبله: (اقض بما في كتاب

الله فإن جاءك ما ليس فيه فاقض بما في السنة فإن جاءك ما ليس فيها فاقض بما أجمع عليه أهلُ العلم، فإن لم تجد فلا عليك أن لا تقضي). وعن علي: (لو كان الدين يؤخذ بالرأي لكان باطن الخف أولى بالمسح من ظاهره) رواه أبو داود والبيهقي من طرق، وعنه أيضا: (من أراد أن يقتحم جراثيم جهنم فليقل في الحد برأيه). ويروى ذلك عن عمر أيضا، وعن ابن عباس أنه قال: (إن الله تعالى قال لنبيه ﷺ: ﴿**وأن احكم بينهم بما أنزل الله**﴾ [المائدة: ٤٩] ولم يقل: بما رأيت ولو جعل لأحد أن يحكم برأيه لجعل ذلك لرسول الله ﷺ.

وعنه أيضا أنه قال: (إياكم والمقاييس فإنما عبدت الشمس والقمر بالمقاييس، وعنه أيضا لم يجعل لأحد أن يحكم في دينه برأيه، وعن ابن عمر -رضي الله عنه- أنه قال: (السنة ما سنه رسول الله ﷺ لا تجعلوا الرأي سنة. وقال أيضا: (إن قوما يفتون بآرائهم لو نزل القرآن لنـزل بخلاف ما يفتون). وقال أيضا: (اتهموا الرأي على الدين فإنه منا تكلف وظن وإن الظن لا يغني من الحق شيئًا)، وعن ابن مسعود أنه قال: (إذا قلتم في دينكم بالقياس أحللتم كثيرا مما حرمه الله وحرمتم كثيرا مما حلله الله). وقال أيضا: (قراؤكم صلحاؤكم يذهبون ويتخذ الناس رؤساء جهالاً يقيسون ما يكن بما كان). وعن عائشة أنها قالت: (أخبروا زيد بن أرقم أنه أحبط جهاده على رسول الله ﷺ بفتواه بالرأي في مسألة العينة). وكما وقع الإنكار من الصحابة وقع من التابعين فنقل عن الشعبي أنه قال: (ما أخبروك عن أصحاب محمد فاقبله وما أخبروك عن رأيهم فألقه في الحش)، وعنه أيضا أنه قال لرجل: لعلك من القياس، وعن مسروق: لا أقيس شيئًا بشيء أخاف أن تزل قدم بعد ثبوتها، وعن ابن سيرين أنه كان يذم المقاييس ويقول: أول من قاس إبليس.

(قلت): إن هذه الروايات الواردة في الإنكار على تقدير تسليمها منقولة عمن نقلنا عنهم القول بالرأي والقياس، فلا بد من التوفيق بين النقلين لاستحالة الجمع بينهما والعمل بأحدهما من غير أولوية فيحمل ما نقل عنهم من إنكار العمل بالرأي والقياس على ما كان من ذلك صادرا عن الجهال، ومن ليس له رتبة الاجتهاد وما كان مخالفًا للنص وما ليس له أصل يشهد له بالاعتبار وما كان على خلاف القواعد الشرعية أو كان فيما تعبدنا فيه بالعلم دون الظن كالعقائد الدينية. ويحمل ما نقل

عنهم من العمل بالرأي والقياس الصحيح المستكمل لشروط الاحتجاج به الصادر ممن هو أهل للاجتهاد.

هذا على سبيل الإجمال، (وأما) الجواب على سبيل التفصيل فيقال: أما قول أبي بكر أي سماء تظلني إلخ، فالمراد به قوله في تفسير القرآن ولا شك أن ذلك مما لا مجال للرأي فيه لكونه مستندا إلى محض السمع عن النبي ﷺ وإلى أهل اللغة العربية.

(وأما) قول عمر: إياكم وأصحاب الرأي. إلخ، فالمقصود منه ذم من ترك الأحاديث ولم يحفظ منها وعدل إلى الرأي والقياس مع أن العمل مشروط بعدم النص، (وأما) قوله: إياكم والمكايلة أي: المقايسة فالمراد به المقايسة الباطلة، (وأما) قوله لشريح فالجواب عنه أن القياس مما أجمع أهل العلم على العمل به.

(وأما) قول علي: لو كان الدين يؤخذ بالقياس إلخ، فيجب حمله على أنه لو كان جميع الدين يؤخذ بالقياس إلخ، ويكون المقصود منه أن الشريعة ليست كلها على ما يقتضيه القياس.

(وأما) قول ابن عباس: إن الله قال لنبيه إلخ، فالجواب عنه أن القياس لما أمر الله به كان الحكم به حكما بما أنزل الله، (وأما) قوله: إياكم والمقاييس، فالمراد بها المقاييس الفاسدة كالتي عبدت بها الشمس والقمر، (وأما) قوله: ليس لأحد إلخ، فيجب حمله على الرأي المجرد عن اعتبار الشارع.

(وأما) قول ابن عمر: السنة ما سنه رسول الله ﷺ إلخ، فإنما يفيد إذا كان القياس ليس هو مما سنه رسول الله ﷺ، (وأما) قوله: لا تجعلوا الرأي سنة، فالمراد به الرأي الذي لا اعتبار له وإلا فالرأي المعتبر من السنة.

(وأما) قوله: اتهموا الرأي إلخ، فكذلك. (وأما) قوله: إن الظن لا يغني من الحق شيئًا، فالمراد به الظن في مواضع اليقين وإلا فالظن قد يكون معتبرا بدليل صحة العمل بظواهر الكتاب والسنة، وكذلك الرأي في قول عائشة، ومسروق، والشعبي، وابن سيرين والله أعلم.

(فإن قلت): يمكن الجمع بين أقوال هؤلاء الصحابة مع حمل كلامهم على القياس مطلقًا بأن نعتبر أن القائل بالقياس انقلب منكرا له في آخر أمره وحينئذ يحصل الإجماع على الإنكار لا على القول به، أو نقول: إن القائل بالقياس انقلب

منكرا والمنكر انقلب قائلاً به وحينئذ لا يحصلُ الإجماع على القول به ولا على إنكاره.

(قلت): أما أن الإنكار حصل منهم آخرا فلا دليل عليه ومجرد التجويز لا يكفي ومتى أمكن الجمع بين قوليهم تعين المصير إليه في مثل هذه الحالة كالدليلين المتعارضين بحسب الظاهر.

(وأما) احتمال أن القائل بالقياس انقلب منكرا والمنكر انقلب قائلاً فمن الأمور العجيبة التي لو حصلت لاشتهرت وعرفت، مع أنه لم يعرف عنهم شيء من ذلك فتعين الجمع بما قلناه والله أعلم.

(وأما المقدمة الثالثة) وهي أنه لما قال بالقياس بعض الصحابة ولم ينكره الباقون كان مجمعا عليه، فالدليل عليها أن سكوت الباقي إما أن يكون عن خوف وإما أن يكون عن رضا لكن الأول وهو كونه عن خوف باطل فتعين الثاني. (أما) الكبرى فمسلمة. (وأما) الصغرى فوجهها أنا نعلم من حال الصحابة -رضوان الله عليهم- شدة انقيادهم للحق وأنه لا تأخذهم فيه لومة لائم خصوصا وأن هذه المسائل التي وقع فيها نزاع ليست مما يتعلق به رغبة أو رهبة في العاجل، وقد ظهر من بعضهم المخالفة فيها للبعض الآخر فلا يعقل أن يكون سكوت الباقي عن خوف.

(فإن قلت): لا نسلم أنه إذا كان سكوتهم لا عن خوف ثبت الإجماع على العمل بالقياس ما المانع من أن يكون سكوتهم لأنهم في مهلة النظر ولم يظهر لهم كون القياس حقًا أو باطلاً.

(قلت): الظاهر أنه بعد انقضاء الإعصار يظهر لهم كونه حقًا أو باطلاً فسكوتهم المستمر دليل على أنه عن رضا واقتناع بأنه حق.

(وأما) ما نقل عن النظام وضلال الرافضة من أنه لا مانع من أن يكون السكوت عن خوف لأن القائلين بالقياس كانوا أصحاب الدولة والسلطان في ذلك الزمان، فطعن قبيح في حق الصحابة -رضوان الله عليهم- وجهل مشين بما كانوا عليه من الصلابة في الدين لا تأخذهم في الله لومة لائم. كيف لا وقد قال بعضهم لأمير المؤمنين صاحب الدرة في الحق: لو رأينا فيك اعوجاجا لقومناه بسيوفنا.

(وأما المقدمة الرابعة) وهي الكبرى في دليل الإجماع التي حاصلها أن المجمع

عليه بين الصحابة حجة يجب العمل بمقتضاه، فموضع الاستدلال عليها من باب الإجماع وهي مسلمة لا ينبغي لعاقل أن يتردد فيها. ويجب قطعا أن لا يلتفت لسخافات النظام وضلال الرافضة وحطهم من قدر الصحابة، فإن ذلك زندقة وإلحاد في الدين لا يبوء بحمله من وقر الإسلام في صدره فقد نقل عنهم أنه لا حجة في إجماع الصحابة؛ لأنهم عدلوا عما أمروا به ونهوا عنه وتجبروا وتآمروا وجعلوا الخلاف طريقًا إلى أغراضهم الفاسدة حتى جرى بينهم ما جرى من الفتن والحروب وتألبوا على أهل البيت وكتموا النص على عِلِي -رضي الله عنه- وغصبوه الخلافة ومنعوا فاطمة إرثها من أبيها المنصوص عليه في كتاب الله برواية انفرد بها أبو بكر وعدلوا عن طاعة الإمام المعصوم المحيط بجميع النصوص الدالة على جميع الأحكام الشرعية إلى غير ذلك من الأمور التي لا يجوز فيها الاحتجاج بأقوالهم، وفي باب الإجماع وكتب التوحيد ما يكفي لرد هذه المفتريات والسخافات.

(فإن قلت): سلمنا انعقاد الإجماع على العمل بالقياس لكن لم ينقل إلينا أنهم أجمعوا على العمل بجميع الأنواع أو بنوع منها فما المانع من أن يكون إجماعهم على مثل قياس الضرب على التأفيف وعلى منصوص العلة ونحن نقول بهذين النوعين. سلمنا أنهم أجمعوا على العمل بجميع الأنواع فما المانع من أن يكون خاصا بهم وبزمنهم لما كان عليه الصحابة من شدة اليقين والصلابة في الدين ومشاهدة الوحي والتنـزيل وكثرة التحفظ في دينهم حتى نقل عنهم قتل الأبناء والآباء وبذل الأنفس والأموال ومهاجرة الأهل والأوطان حتى ورد في حقهم من التفضيل والتعظيم في الكتاب والسنة ما لم يرد مثله في حق غيرهم.

(قلت): الظاهر من استقراء حالهم في الخلاف والاستدلال إجماعهم على القياس المناسب ثم إذا ثبت أنهم أجمعوا على العمل به في زمنهم ثبت أنه حجة مقررة في الدين لا تختلف باختلاف الزمان كالكتاب والسنة إذ لا قائل بالفرق بين الأزمان ولا بين الأشخاص من حيث الحجج الشرعية.

(فإن قلت): سلمنا ذلك لكن هذا الإجماع سكوتي لا يفيد القطع والمسألة التي أنتم بصدد إثباتها قطعية.

(قلت): إن الإجماع السكوتي ظني لا يفيد القطع ما لم يتكرر (أما) إذا تكرر

كهذا الإجماع فإنه يفيد القطع والله أعلم بالصواب.

هذا تمام القول في دليل الإجماع.

وقد رأيت أن أختم الكلام عليه بما نقل عن الإمام المزني صاحب الإمام الشافعي -رضي الله عنهما-. قال -رحمه الله-: الفقهاء من عصر رسول الله ﷺ إلى يومنا هذا وهلم جرا استعملوا المقاييس في الفقه في جميع الأحكام في أمر دينهم. قال: وأجمعوا بأن نظير الحق حق ونظير الباطل باطل فلا يجوز لأحد إنكار القياس لأنه التشبيه بالأمور والتمثيل عليها. ا.هـ

الدليل الرابع المعقول:

وتقريره أن يقال: القياس يفيد ظن حكم الأصل في الفرع، وكلما كان كذلك يجب العمل بمقتضاه فالقياس يجب العمل بمقتضاه (أما) الصغرى فوجهها أن من ظن أن الحكم في الأصل معلل بوصف وظن وجود ذلك الوصف في الفرع ظن أن الحكم مثل حكم الأصل، (وأما) الكبرى فوجهها أن حكم الفرع الذي هو مقتضى القياس إذا كان مظنونا كان نقيضه موهوما. (فإما) أن يعمل بمقتضى القياس وبنقيضه معا أو لا يعمل بهما أو يعمل بنقيضه فقط أو يعمل به فقط فلا جائز أن يعمل بهما معا لاجتماع النقيضين، ولا جائز أن لا يعمل بهما معا لارتفاع النقيضين، ولا جائز أن يعمل بنقيضه؛ لأن بديهة العقل تمنع من العمل بالمرجوح مع وجود الراجح فتعين العمل بمقتضى القياس وهو المطلوب.

(فإن قلت): يختار أن لا يعمل بهما معا ولا يلزم ارتفاع النقيضين لجواز أن لا يكون في المسألة حكم شرعي.

(قلت): إن نقيض الحكم الذي أثبته القياس أعم من أن يكون حكما شرعيا أو غيره أو عدم حكم بالمرة فيلزم ارتفاع النقيضين قطعا.

(فإن قلت): إن الحمل في صغرى الدليل غير مفيد لأن القياس كما سبق هو إثبات حكم الأصل في الفرع والإثبات هو الظن، فيكون معنى القياس ظن حكم الأصل في الفرع وحينئذ يؤل معنى الصغرى إلى أن القياس يفيد نفسه.

(قلت): إن القياس المأخوذ موضوعا في الصغرى بمعنى الدليل للمجتهد لا بمعنى الإثبات كما سبق.

(فإن قلت): ذكرك لهذا الدليل هنا تبعا لصاحب المنهاج يقتضي أن يكون حجة لمن قال بوجوب العمل بالقياس سمعا لا عقلاً وذلك غير صحيح لأنه دليل عقلي يثبت الوجوب العقلي فيجب أن يذكر حجة لأبي الحسين والقفال القائلين بوجوب القياس عقلاً وسمعا.

(قلت): على تسليم ما ذكرته يمكن أن يوجه صنيع صاحب المنهاج بأنه أجمل ذكر المذاهب أولاً ثم ذكر الأدلة لوجوب العمل بالقياس على الإطلاق بقصد التوزيع لهها على حسب المذاهب بأن تكون الأدلة الثلاثة الأول -الكتاب، والسنة، والإجماع- لمن يقول بالوجوب سمعا فقط وجميع الأدلة بما فيها هذا الرابع لمن يقول بالوجوب سمعا وعقلاً.

على أنا نسلم أن هذا الدليل لا يصلح حجة للقائلين بالوجوب سمعا إذ المقصود منه أن العمل بالقياس، وإن كان واجبا بالشرع فهو معقول المعنى وليس المقصود منه أن العقل لو خلى ونفسه يحكم بأن العمل بالقياس واجب، وإن لم يرد الشرع به والشرع إنما جاء مؤكدا حتى يكون دليلاً لأبي الحسين والقفال فإنه عند التحقيق لا ينهض دليلاً عقليا مستقلاً على وجوب العمل بالقياس، إذ لنا أن نمنع كبراه فإن العقل يجوز أن يهدر الشارع طريق القياس إلى الأحكام الشرعية فلا يجب العمل بمقتضاه فتأمل.

واعلم أن السبكي تقصى عن هذا الإشكال بإرجاع هذا الدليل إلى الأدلة الشرعية، لأنه استدل على أن العمل بالمرجوح لا يجوز بالشرع وأظن أن ما قررته أقعد والله أعلم.

هذا وقد قرر الإمام الرازي في المحصول هذا الدليل بوجه آخر، وتلخيصه على ما فهمته من عبارته وعبارة شرحه للأصفهاني مع سقم النسخ التي وقعت لي منهما أن يقال: العمل بالقياس دافع للضرر المظنون وكل دافع للضرر المظنون واجب فالعمل بالقياس واجب. (أما) الصغرى فوجهها أن المجتهد إذا علم أو ظن أن حكم الأصل معلل بوصف وعلم أو ظن أن تلك العلة موجودة في الفرع علم أو غلب على ظنه أن حكم الفرع مثل حكم الأصل، ولدينا مقدمة مقررة مؤيدة بنصوص الكتاب والسنة والإجماع بل معلومة من شرائع الأنبياء عموما وهي أن مخالفة حكم

الله سبب للعقاب سواء كان الحكم معلوما أو مظنونا.

فيتلخص دليل الصغرى هكذا: القياس يفيد ظن الحكم في الفرع وكلما كان كذلك فالعمل به دافع للضرر المظنون، فالقياس العمل به دافع للضرر الظنون. (أما) صغرى هذا الدليل فكما سبق. (وأما) كبراه فلأن العمل بالقياس به احتراز عن مخالفة حكم الله وكلما كان كذلك فهو دافع للضرر المظنون فالعمل بالقياس دافع للضرر المظنون وهو المطلوب.

(وأما) كبرى الدليل الأصلي فوجهها أن عدم العمل بالقياس فيه ظن ضرر العقاب ومعه احتمال موهوم بعدم الضرر، فيكون العمل بالقياس راجحا وترك العمل به مرجوحا وحينئذ فإما أن يعمل بالقياس ويترك العمل به معا، أو لا يعمل ولا يترك معا بالقياس فقط، أو يترك العمل به فقط. ولا جائز أن يعمل ويترك ولا جائز أن لا يعمل ولا يترك العمل فإن فيهما اجتماع النقيضين وارتفاعهما ولا جائز أن يترك العمل فقط، لأن بديهة العقل تمنع من اتباع المرجوح دون الراجح فتعين العمل بالقياس وهو المطلوب. ولا يخفى عليك أنه يرد عليه بعض ما ورد على الأول والجواب هو الجواب فتذكر.

هذا ما أمكننا جمعه من أدلة الجماهير من السلف والخلف على أن القياس حجة وعلى أن التعبد به جائز عقلاً وواقع بدلالة السمع فقط وهي قطعية، وقد علمت أن القائلين بالجواز والوقوع افترقوا من جهات ثلاث:

(الأولى) الجمهور جرى على وقوع التعبد بدلالة السمع فقط، والقفال وأبو الحسين البصري على أنه بدلالة السمع والعقل.

(والثانية) الجمهور على أن دلالة السمع عليه قطعية وأبو الحسين على أنها ظنية.

(والثالثة) جرى بعضهم على الوقوع من غير تخصيص وغيرهم خصص. وسنتكلم على هذه المذاهب ونبين شبهها ونبتدئ بمذهب أبي الحسين.

الأول مذهب أبي الحسين أن الأدلة السمعية ظنية:

جرى أبو الحسين البصري على أن دلالة الأدلة السمعية على حجية القياس ظنية فإن كان مراده أن كل دليل على حدته ما عدا الإجماع ظني فقط يكون له وجه

معتبر كما سبق في الكلام على أدلة الكتاب والسنة، وإن كان مراده أن مجموع الأدلة السمعية ظنية ولا تفيد القطع بحجية القياس، وهو الظاهر من مذهبه حيث عدل عنها إلى الدليل العقلي كما سيأتي. فكلامه مردود لأن ما سقناه من الأدلة وما شابهه مما لم نقف عليه إن لم يكف للقطع بهذه المسألة فلا توجد مسألة قطعية من طريق السمع.

الثاني من قال بوجوب التعبد بالقياس عقلاً:

ذهب القفال منا وأبو الحسين البصري من المعتزلة إلى وجوب التعبد بالقياس عقلاً ولهما على ذلك شبه.

الشبهة الأولى:

وحاصلها أن الأنبياء -صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين- مأمورين بتعميم الحكم في كل الصور وهي لا نهاية لها فلا تمكن إحاطة النصوص بها فاقتضى العقل وجوب العمل بالقياس، كذا في الأحكام، ويمكن تقريرها بقياس منطقي هكذا: لو لم يجب التعبد بالقياس لخلا كثير من الصور عن الحكم لكن التالي باطل فالمقدم مثله وثبت نقيضه وهو المطلوب، (أما) الملازمة فوجهها أن الصور لا نهاية لها ولا يمكن إحاطة النصوص بها، فإذا لم يتعبد بالقياس يخلو كثير منها عن الحكم. (وأما) بطلان التالي فوجهه أن الأنبياء مأمورون بتعميم الأحكام.

والجواب من وجهين:

(الأول) لا نسلم الملازمة وما قلته من أن الصور لا نهاية لها فمسلم في الجزئيات أما الأجناس الكلية فلا نسلم عدم نهايتها وعلى ذلك فيمكن التنصيص على حكم كل جنس واحد من الأجناس بأن يقول الشارع: كل مطعوم ربوي وكل مسكر حرام، وكل قاتل عمدا عدوانا مقتول، وكل سارق من حرز مثله لا شبهة له فيه مقطوع وغير ذلك. ولا شك أن أحكام الجزئيات تكون معلومة بالنص على الكليات، ثم الاجتهاد في إدراج كل واحد من الجزئيات تحت كلي ليتم إثبات الحكم فيه بالنص ليس من قبيل القياس.

(فإن قلت): لكن الواقع أن النصوص ليست عامة فالقياس واجب لا بد منه.

(قلت): إن جواز التنصيص على العموميات ينفي الوجوب العقلي، ويمكن إبطال الملازمة على فرض عدم إمكان التعميم بالنص بأنه يمكن الاستدلال على حكم غير المنصوص بالبراءة الأصلية فيكون حكمه الإباحة فتعم الأحكام جميع الصور من غير حاجة إلى القياس.

(الوجه الثاني) أنا لو سلمنا الملازمة فلا نسلم بطلان التالي وما ذكروه من أن الأنبياء مكلفون بتعميم الأحكام فممنوع، بل هم مكلفون بتبليغ ما يكن تبليغه بطرق المخاطبة، على أن ما ذكروه مبني على وجوب رعاية الصلاح والأصلح وهو باطل كما بين في علم التوحيد والله أعلم.

الشبهة الثانية:

حاصلها أنه إذا غلب على الظن حصول المصلحة بالعمل بالقياس وإثبات الحكم به، وأن ذلك أنفى للضرر فإن العقل يوجبه تحصيلاً المصلحة ودفعا للمضرة كما يجب القيام من تحت حائط ظن سقوطه لفرط ميله وإن جاز أن تكون السلامة في القعود. كذا في الأحكام وتقريرها على أصول المنطق أن تقول: العمل بالقياس وإثبات الحكم به فيه تحصيل للمصلحة ودفع للمضرة وما كان كذلك فهو واجب عقلاً. فالعمل بالقياس واجب عقلاً، (أما) الصغرى فواضحة، (وأما) الكبرى فوجهها أن بديهة العقل تقتضي أن ما يغلب فيه الضرر يجب عقلاً اجتنابه والعمل بنقيضه.

والجواب من وجوه:

(الأول) أن كبراه مبنية على وجوب رعاية الصلاح والأصلح وهو باطل كما قرر في علم الكلام.

(الثاني) أنا لو سلمنا إيجاب العقل عند ظهور المصلحة فلا نسلم به مطلقًا بل إذا كان علم الله متعلقًا بما ظنه العبد على وفق ما ظنه، (أما) إذا كان متعلقًا بما ظنه العبد على خلافه فلا. وحينئذ فمن الجائز أن يكون سبحانه وتعالى قد علم أنه لا مصلحة للمكلفين في القياس، وأنه مضر في حقهم على خلاف مظنون العبد فلا يكون العقل موجبا للقياس.

(الثالث) أنا لو سلمنا إيجابه مطلقًا فينبغي تقييده بما إذا لم يمكن إثبات الحكم إلا بالقياس، وقد بينا سابقًا إمكان إثباته بطريق العموم والله أعلم.

الشبهة الثالثة:

حاصلها أن العلل الشرعية ومناسبتها للأحكام مدركة بالعقل فكان العقل موجبا لورود التعبد بها كما يوجب أحكام العلل العقلية، كذا في الأحكام وتقريرها على قانون المنطق أن نقول: القياس مبني على العلل المدركة هي ومناسبتها للأحكام بالعقل وما كان كذلك يجب التعبد به فالقياس يجب التعبد به. (أما) الصغرى فدليلها الواقع، (وأما) الكبرى فوجهها أن العلل العقلية يوجب العقل إحكامها بها فكذا العلل الشرعية، ولا طريق إلى معرفة الحكم سوى القياس.

والجواب من وجوه:

(الأول) نمنع الصغرى فإن القياس كما يبنى على العلل المناسبة يبنى على غيرها.

(الثاني) نمنع الكبرى فإنها مبنية على أن العقل موجب وعلى وجوب رعاية الصلاح والأصلح وعلى أن الله عالم بالمصلحة بالقياس، وعلى تسليم كل ما ذكر لا يلزم وجوب التعبد به عقلاً، وما ذكروه من القياس على العلل العقلية فقياس مع الفارق فإن العلل العقلية مؤثرة بذاتها بخلاف العلل الشرعية فإنها أمارات وعلامات على الحكم والله أعلم.

(فإن قلت): أن القول بالوجوب إنما يصح على قواعد المعتزلة كما سبق تقرير الشبه وأجوبتها، وقد نقلت القول به عن القفال وأبي الحسين فأما أبو الحسين البصري فهو معتزلي فلا إشكال في جريه على هذا القول، (وأما) القفال فهو من كبار الفقهاء الشافعية ويبعد أن يكون معتزليا.

(قلت): قال ابن عساكر: بلغني أن القفال كان قائلاً بالاعتزال ثم رجع إلى مذهب الأشعري. قال الزركشي: فالنقل عنه بأنه يوجب القياس عقلاً ونحوه مما لا يتأتى إلا على قواعد المعتزلة لا بد أن يكون رجع عنه حينما رجع عن مذهبهم والله أعلم.

المذهب الثالث من خصص وقوع التعبد بالقياس:

قد علمت أن من خصص وقوع التعبد بالقياس ينقسم إلى فريقين:

(منهم) من قال: لم يقع إلا في بعض الصور.

(ومنهم) من قال: وقع إلا في بعض الصور. وكل من القسمين ينتظم مذاهب متعددة تنوعت بحسب التخصيص ونبتدئ بالقسم الأول وهو ينتظم مذهب القاشاني والنهرواني، ومذهب ابن عبدان.

الأول مذهب القاشاني والنهرواني:

ذهب القاشاني والنهرواني إلى وجوب العمل بالقياس شرعا في صورتين:

(إحداهما) أن تكون علة الأصل منصوصة إما بصريح اللفظ أو بإيمائه.

(والثانية) أن يكون الفرع بالحكم أولى من الأصل كقياس الضرب على التأفيف في التحريم بجامع الإيذاء في كل. كذا في المحصول والمنهاج، وهذه الثانية أبدلها في المستصفى بالحكم الوارد على سبب كرجمه ماعزا أي: أنه يجوز عندهما القياس على محل الوارد على سبب، وأبدلها إمام الحرمين بالقياس الذي هو في معنى الأصل كقياس صب البول في الماء على البول فيه، وجعل الصورة الثانية من كلام المصنف -وهو ما إذا كان الفرع بالحكم أولى- داخلة في الصورة الأولى. كذا في الأسنوي وفيه نظر من وجهين:

(الأول) أن ما نقله عن الغزالي مشكل[١] لأن الصورة الثانية في كلامه وهي ما إذا كان الحكم واردا على سبب من أنواع الإيماء عند الإمام وصاحب المنهاج كما سيأتي. ومن منصوص العلة صراحة إذا كان بالفاء عند ابن الحاجب وغيره، وعلى كل حال تكون داخلة في الصورة الأولى وهي ما إذا كانت علته منصوصة (إما) بصريح اللفظ أو بإيمائه، وهذا الاعتراض قد لا يرد على الغزالي فإن عبارته في المستصفى هكذا:

(أحدهما) أن تكون العلة منصوصة كقوله: حرمت الخمر لذاتها، وفإنها من

(١) جعل الغزالي في المستصفى التنبيه على الأسباب بترتيب الأحكام عليها مسلكًا آخر غير مسلك التنبيه والإيماء فإنه اعتبر القسمة ثلاثية؛ الصريح، والإيماء، والتعليق على الأسباب، فتدبر.

الطوافين عليكم والطوافات.

(الثانية) الأحكام المعلقة بالأسباب. ا.هـ.

فلم يتعرض في النوع الأول للإيماء، والمثال الثاني كما يحتمل أن يكون للإيماء يحتمل أن يكون للنص الصريح، فعلى هذا تكون الصورتان على ما رواه الغزالي هما ما كانت علته منصوصة صراحة، وما كان مومى إليها بهذا النوع الخاص من أنواع الإيماء فيقتضي أنه إذا كانت العلة مومى إليها بغير هذا النوع لا يجوز القياس عندهما ويكون مجموع الصورتين أخص من الصورة الأولى على رواية الإمام وصاحب المنهاج وهو خلاف الظاهر والله أعلم.

(الثاني) أن صريح عبارة الأسنوي أن إمام الحرمين جعل قياس الضرب على التأفيف داخلاً في منصوص العلة مع أنه غيره ولا يصدق عليه، وعبارة إمام الحرمين في البرهان لا تفيد ذلك فإنه قال: وربما يلحقون به الفحوى إلخ، يعني أنهم جعلوا الفحوى من قبيله لا أنه داخل فيه والله أعلم.

وبعد فهاهنا أمور:

(الأمرالأول) لا تضارب عند التحقيق فيما نقل عنهما من الصور التي يجوزان فيها القياس فإن جميع ما نقل عنهما يرجع إلى نوعين:

(النوع الأول) القياس الجلي وتحته صورتان: الأولى، وما كان في معنى الأصل.

(والنوع الثاني) منصوص العلة وتحته أيضا صورتان: (منصوص العلة صراحة أو إيماء)، ولا يخفى أن كل من قال بجريان القياس في صورة منها قال بجريانه في الأخرى والله أعلم.

(الأمر الثاني) علمت مما سبق أن الآمدي سوى بين مذهب القاشاني والنهرواني ومذهب داود وابنه ونسب إليهم جميعا إنكار القياس ما عدا منصوص العلة والمومى إليها. قال السبكي: وهو الأصح في النقل عنهم ولذلك لا ينكرون قياس الأول، ولم يصح إنكار القياس بجملته إلا عن ابن حزم، ثم قد ذهب بعض القياسيين إلى أن ما صار إليه القاشاني والنهرواني ومن وافقهما ليس قولاً ببعض القياس وإنما هو تتبع منهما للنص. وعلى هذا يصح النقل في إنكاره عنهم جملة،

والصحيح أن ذلك قول ببعض القياس. ا.هـ.

وقال الغزالي في المستصفى بعد أن بين أنهما أقرا بالقياس في موضعين لأجل إجماع الصحابة ما نصه: هذا المذهب يمكن تنـزيله على ثلاثة أوجه:

(أحدها) أن يشترطوا مع هذا أن يقول: وحرمت كل مشارك للخمر في الشدة. ويقول في رجم ماعز: (وحكمي على الواحد حكمي على الجماعة) فهذا ليس قولاً بالقياس، بل بالعموم فلا يحصل التقصي به عن عهدة الإجماع المنعقد من الصحابة على القياس.

(الثاني) أنه لا يشترك هذا ولا يشترط أيضا ورود التعبد بالقياس فهذه زيادة علينا وقول بالقياس حيث لا نقول به.

(الثالث) أن يقول مهما ورد التعبد بالقياس جاز الإلحاق بالعلة المنصوصة فهذا قول حق في الأصل خطأ في الحصر، فإنه قصر إثبات علة الأصل على النص وليس مقصورا. ا.هـ المقصود منه.

فيتلخص من مجموع ذلك أن القاشاني والنهرواني ومن وافقهما قائلون بتعدية الحكم في الصور المذكورة إما بطريق الاستدلال بالعموم أو بالقياس، وعلى الأول يجوز نسبة إنكار القياس إليهم جملة ويكون ما سقناه من الحجج في الاستدلال على وقوع التعبد وإبطال الشبه المانعة من الوقوع موجها إليهم مع باقي المنكرين، وعلى الثاني فإن اعترفوا بورود التعبد بالقياس يكون موضع الرد عليهم قصر القياس على هذه الصور مع أن الأدلة السابقة عامة خصوصا ما وقع من الصحابة، فإن كثيرا منه ليس منصوص العلة ولا من القياس الجلي كما توضح سابقًا، وإن لم يعترفوا بورود التعبد وإنما فهموا الأمر بالقياس من التنصيص على العلة، فهي مسألة التنصيص الآتية وسنوضحها عند الكلام عليها والله أعلم.

(الأمر الثاني) نقل ابن السبكي عن إمام الحرمين أن أبا هاشم قال بهذين الوجهين يعني: الصورتين اللتين قال بهما القاشاني والنهرواني وزاد عليهما ثالثًا: وهو ما إذا طولب المكلف بشيء واعتاص عليه الوصول إليه يقينا، فيتمسك بالأمارات المفضية للظن. قال ابن السبكي: يحتمل أن يكون هذا منعا من القياس إلا في هذه الأماكن الثلاثة وحينئذ يكون مذهبا آخر في القياس ويحتمل أن يكون منعا من العمل

بالظن مطلقًا إلا فيها. ا.هـ.

(قلت): والذي أراه أن ما قاله أبو هاشم من الصورة الثالثة حق أريد به باطل فإني لا أعلم مخالفًا في أنه لا ينبغي سلوك أي طريق مظنون سواء القياس، وغيره مما يفضي إلى الظن إذا أمكن سلوك طريق توصل إلى اليقين (اللهم) إلا أن يقال: إن مقصوده أن لا يتمسك بالأمارات المفضية إلى الظن إلا بعد الجهد الجهيد الزائد عن المعتاد فيما يطلب من المجتهد من بذل الوسع في استنباط الأحكام، فيقتضي عدم اعتبار الظن في الفروع في نظر الشارع إلا عند الضرورة القصوى فيكون مخالفًا لما هو المعروف والله أعلم.

(الأمر الثالث) القاشاني ضبطه الذهبي بالشين المهملة ومثله شارح التحرير وضبطه غيرهما بها وبالشين المعجمة، ولم يتعرضوا لضبطه بالقاف أو بالفاء، وهو والنهرواني من أصحاب داود قيل: ثم انتقلا إلى مذهب الشافعي -رضي الله عنه-.

الثاني مذهب ابن عبدان:

منع ابن عبدان من الشافعية الاشتغال بالقياس ما لم يضطر إليه لوقوع حادثة لم يوجد نص فيها فيجوز القياس فيها للحاجة بخلاف ما لم يقع فلا يجوز القياس لانتفاء فائدته.

(والجواب): أن فائدته العمل به إذا وقعت. كذا في جمع الجوامع وشرحه، وفي البحر المحيط للزركشي أن ابن عبدان اشترط في القياس الصحيح حدوث حادثة تؤدي الضرورة إلى معرفة حكمها إن لم يوجد نص على حكمها؛ لأن النص أقوى من القياس. قال ابن الصلاح: والأول يأباه وضع الكتب الطافحة بالمسائل القياسية من غير تقييد بالحادثة والثاني غريب، وإنما يعرف ذلك بين المتناظرين في مقام الجدل. قال الزركشي: وكأنه جرى على ظاهر حديث معاذ فإنه يقتضي عدم مشروعية القياس عند وجدان النص وهو ظاهر قول الشافعي: الأصل قرآن وسنة فإن لم يكن فقياس. ا.هـ.

وسيأتي تفصيل ما يتعلق بالعمل بالقياس مع وجود النص في مسائل التتمة التي في آخر هذا الفصل والله أعلم.

(القسم الثاني) من المخصصين لوقوع التعبد وهم الذين جروا على أن التعبد

بالقياس وقع إلا في بعض الصور، وهؤلاء طوائف عدة بحسب الصور التي استثنوها مما يتعبد فيه بالقياس، ونبتدئ بمن قال وقع التعبد به إلا في الحدود والكفارات والرخص والتقديرات فنقول:

القياس في الحدود والكفارات والرخص والتقديرات:

ذكر الإمام في المحصول أن مذهب الشافعي -رضي الله عنه- جواز إثبات الحدود والكفارات والرخص والتقديرات بالقياس، ومذهب أبي حنيفة وأصحابه عدم الجواز، ثم قال -رضي الله عنه-: وحاصل الخلاف أنه هل في الشريعة جملة من المسائل يعلم أنه لا يجوز استعمال القياس فيها أو ليس كذلك بل يجب البحث عن كل مسألة مسألة، هل يجر القياس فيها أو لا؟ ا.هـ

فيؤخذ من عبارة الإمام هذه التي بين فيها حاصل الخلاف أمران:

(الأول) أن مذهب الشافعية في هذه الحالة يقابله جميع المذاهب المخصصة الآتية لا مذهب أبي حنيفة وحده فيها.

(الأمر الثاني) أن هذا الخلاف بهذه الكيفية التي بينها الإمام غير الخلاف في أنه هل يجوز إجراء القياس في جميع الأحكام أو لا يجوز، فيتعين فهم عبارة المنهاج وهي قوله: القياس يجري في جميع الأحكام حتى الحدود إلخ، على مقتضى عبارة الإمام خلافًا لما فهمه الشراح، فإنهم مزجوا الخلافين واعتبروهما خلافًا واحدا، وعذرهم في ذلك أن البيضاوي في المنهاج لم يتعرض للخلاف الثاني. وسيأتي الكلام عليه وتوضيح مدرك المتخالفين فيه فيتضح تماما أنهما خلافان لا خلاف واحد.

إذا علمت هذا فلنشرع في الحجاج للفريقين فنقول: (أما) الشافعية ومن وافقهم فقد استدلوا على جواز إثبات الحدود والكفارات والرخص والتقديرات بالقياس بعموم الأدلة السابقة وبقياس علي-رضي الله عنه- الشارب على القاذف الذي أجمعت عليه الصحابة وسبق بيانه وهو قياس في الحدود.

(فإن قلت): إن أردتم أن أدلة القياس تدل على جريانه في الأحكام الشرعية مطلقًا ولو لم يستوف الشروط والأركان فذلك لا يعقل، وإن أردتم أنها تدل عند حصول الشروط والأركان فمسلم، ولكن لا نسلم إمكان حصولها في هذه الأمور

ولئن سلمنا الإمكان فلم تحصل بالفعل إذ لا يهتدي العقل إلى تعقل المعنى فيها. وإذن فلا يجري القياس فيها مع قيام الأدلة على القياس مطلقًا.

(قلت): نختار أن دلالة الأدلة عند استيفاء الشروط والأركان، وقولكم: لا نسلم إمكان حصولها في هذه الأمور يرده أن العقل يحكم بأنه لا يمتنع عقلاً أن يشرع الشارع الحد أو الكفارة لأمر مناسب، ثم يوجد ذلك المناسب في صورة أخرى. وقولكم بعدم الحصول بالفعل لو سلم ارتفع للنـزاع الأصولي ولكن دون إثباته خرط القتاد لأنه يتوقف على البحث والاستقراء لجميع المسائل واحدة واحدة هل هي مستوفية لشروط القياس أو لا، ومع ذلك فنحن نذكر مسائل من هذه الأمور قد تعقل المعنى فيها وأمكن إجراء القياس فيها. (فمثال) القياس في الحدود قياس النباش على السارق في وجوب القطع بجامع أخذ مال الغير خفية من غير حرز مثله. (ومثاله) في التقديرات قياس القاتل عمدا على القاتل خطأ في وجوب الكفارة، بجامع القتل بغير حق. (ومثاله) في الرخص قياس غير الحجر عليه في جواز الاستنجاء به الذي هو رخصة بجامع أن كلاً منهما جامد طاهر قالع. وأبو حنيفة -رضي الله عنه- وإن قال بهذا الحكم إلا أنه اعتبره مدلولاً عليه دلالة نص وقد علمت أنها دلالة قياسية عندنا، وأن الفرق بينها وبين القياس كالفرق بين علم الجنس واسم الجنس فالخلاف في الحقيقة يرجع إلى الاسم والله أعلم.

(ومثاله) في الكفارات قياس نفقة الزوجة على الكفارات في تقريرها على الموسر بمدينٍ كما في فدية الحج والمعسر ِبمد كما في كفارة الوقاع بجامع أن كلاً مال يجب بالشرع ويستقر في الذمة. ودليل التفاوت قوله تعالى: ﴿**لينفق ذو سعة من سعته**﴾ [الطلاق: ٧] والثابت بالقياس هو مجرد التقدير.

(فإن قلت): المعروف في كتب الفروع عند الشافعية أن الرخص يقتصر فيها على مورد النص وذلك يقتضي عدم جواز إثباتها بالقياس عندهم.

(قلت): محل ما في الفروع أنه يقتصر على مورد النص في أصول الرخص فلا تقاس رخصة على رخصة بخلاف أفراد الرخصة الواحدة. كذا في تقرير الشربيني على جمع الجوامع.

(أقول): وهذا يقتضي أنه حصل الاتفاق في مذهب الشافعي على عدم جواز

القياس في أصول الرخص وعلى جواز القياس في الرخصة الواحدة. وفيه نظر فإن الشافعي -رضي الله عنه- نص في البويطي والأم في عدة مواضع وفي الرسالة بصريح العبارة أنه لا يجوز القياس في الرخصة وعبارته في البويطي كما نقلها الزركشي في البحر المحيط هكذا: (لا يتعدى بالرخصة مواضعها) وعبارته في موضع من عدة مواضع في الأم: (إن المحرم لا يتحلل بالمرض والتحلل رخصة فلا يتعدى بها مواضعها كما أن المسح على الخف رخصة فلم يقس عليه مسح العمامة).

ومع هذه النصوص فقد استعمل أصحابنا القياس في الرخص كما قال الزركشي في البحر فلعل ذلك مبني على أن المسألة في المذهب خلافية لا وفاقية ويدل لذلك أنا نراهم في كتب الفروع يذكرون الخلاف في المسألة ويبنون أحد الوجهين فيها على القول بجواز القياس في الرخص والآخر على عكسه. وها أنا أذكر لك أمثلة من ذلك:

(المثال الأول) بيع العرايا وهي بيع الرطب على النخل بتمر في الأرض أو العنب في الشجر بزبيب فيما دون خمسة أوسق فهو من قبيل الرخص. وقد وقع خلاف في مذهب الشافعي هل الرخصة جازت في الكرم نصا أو قياسا؟ على وجهين:

(الأول) وهو قول البصريين أنها بالنص لما روي عن زيد بن ثابت أن النبي ﷺ (أرخص في العرايا والعرايا بيع الرطب بالتمر والعنب بالزبيب).

(والثاني) قول أبي علي بن أبي هريرة وطائفة من البغداديين أنها جازت قياسا على النخل لبروز ثمرهما وإمكان الخَرص فيهما وتعلق الزكاة بهما. والوجه الثاني هو الراجح في المذهب والمعروف في كتب المتأخرين، وما روي عن زيد بن ثابت بالسياق السابق غير ثابت فإن الوارد في الصحيحين الاقتصار على النخل.

ثم وقع خلاف آخر في مذهب الشافعي هل يلتحق بهما ما سواهما من الأشجار كشجر الموز والمشمش واللوز أو لا؟ قال الزركشي في البحر: قولان مدركهما جواز القياس في الرخص والأصح أنه لا يلحق.

(المثال الثاني) أن الرخصة وردت بالجمع بين الصلاتين لعذر المطر وألحقوا به الثلج والبردان كانا يذوبان وقيل: لا يلحقان اتباعا للفظ المطر.

(المثال الثالث) أن صوم أيام التشريق لا يجوز في الجديد ويجوز في القديم للمتمتع إذا عدم الهدي وفي جوازه لغيره وجهان: (أصحهما) المنع لأن النهي عام والرخصة وردت في المتمتع.

(المثال الرابع) كما ذكره الزركشي في البحر أن صلاة شدة الخوف لا تختص بالقتال، بل لو ركب الإنسان ميلاً يخاف الغرق وغيره من أسباب الهلاك فإنه يصلي ولا يعيد قياسا على الصلاة في القتال. قال الزركشي: وقد أجاب إمام الحرمين في النهاية من اعترض على هذا وقال: من أصلكم أن الرخص لا تتعدى مواضعها ولذلك لا تثبتوا رخصا في حق المريض بوجهين: (أحدهما) أن هذا بالنص وهو عموم قوله تعالى: ﴿**فإن خفتم**﴾ [النساء: ١٠١]. (والثاني) أنا نجوز القياس في الرخص إذا لم يمنع مانع من والإجماع يمنع من إجراء رخص السفر في المرض.

فهذه الأمثلة ونحوها تشعر بأن إجراء القياس في الرخص مطلقًا فيه خلاف في مذهب الشافعي -رضي الله عنه-.

وبعد ذلك فلينظر في مراد شيخ المشايخ العلامة الشربيني -رحمه الله- من قوله: (محل ما في الفروع هو عدم القياس في أصول الرخص، وما هنا القياس في الرخصة الواحدة) إن كان مراده بعدم القياس في أصول الرخص أنه إذا شرعت رخصة لعذر مخصوص ووجد ما يشبه هذا العذر فلا نثبت هذه الرخصة له كرخص السفر لا يقاس عليه المرض، وبالقياس في الرخصة الواحدة ما لو اتحد السبب ولكن وردت في شيء معين فيقاس عليه غيره مما في معناه كرخصة الاستنجاء بالحجر، فإنها وردت في الحجر لأنه قالع لعين النجاسة فقيس عليه ما في معناه[1] فالخلاف جار في مذهب الشافعي في هذين النوعين كما سبق في الأمثلة، (وإن كان) مراده من القياس في أصول الرخص ما لو شرعت رخصة لعذر. وهناك عذر آخر يشبهه ويقتضي رخصة أخرى تماثل الأولى في التخفيف فلا تثبت الرخصة الثانية قياسا وبالقياس في الرخصة الواحدة ما عدا ذلك الشامل للنوعين السابقين (فلا نسلم) أن الأول هو محل ما في الفروع، فإن عدم القياس فيها واضح لاختلاف الحكم، بل محل ما في

(١) هذا جواب إن كان مراده.

الفروع والأصول هو القسم الثاني وقد علمت الخلاف فيه.، (وإن) كان مراده غير ذلك فلم أستطع الوقوف عليه حتى أتكلم فيه والله أعلم.

احتجت الحنيفية لعدم جواز إثبات هذه الأمور بالقياس بدليل عام وأدلة خاصة بكل نوع منها، (أما) الدليل العام فتقريره أن يقال: هذه الأمور لا يدرك العقل فيها معنى للمشروعية وكل ما لا يدرك فيه العقل ذلك لا يجوز إثباته بالقياس، فهذه الأمور لا يجوز إثباتها بالقياس. (والجواب) بمنع الصغرى وقد سبق أن منها ما يدرك فيه معنى للمشروعية. (وأما) الأدلة الخاصة فقالوا في الحدود أن إثباتها بالقياس شبهة والحدود تدرأ بالشبهات لقوله ﷺ: «**ادرؤا الحدود بالشبهات**»[1] وتقريره على قانون المنطق أن تقول: القياس فيه شبهة وكل ما فيه شبهة لا يجوز إثبات الحدود به فالقياس لا يجوز إثبات الحدود به. (أما) الصغرى فوجهها أن القياس ظني. (وأما) الكبرى فدليلها الحديث المذكور. (والجواب) أنه ليس معنى الحديث أن الحدود لا تثبت بالدليل الظني لما فيه من شبهة عدم الصحة وإلا انتقض بجواز إثباتها بخبر الواحد وبأدلة النصوص الظنية، بل معناه أن الحد يدرأ عن الشخص بمجرد وجود شبهة تقتضي عدم تحقيق سببه فيه فلا ينفذ على مستحقه إلا بعد ثبوت استحقاقه له من غير شبهة وعلى الجملة الشبهة تدرأ تطبيق الحد على الشخص المدعى عليه ارتكاب ما شرع الحد عقوبة عليه لا أنها تدرأ أصل مشروعيته.

وبعد كتابة ما تقدم رأيت القرافي في شرح المحصول كتاب في هذا الموضوع ما نصه: قلنا الحديث ليس بصحيح سلمنا صحته لكن الشبهة مأخوذة من الاشتباه وهو تعارض موجبين:

(أحدهما) يقتضي وجوب الحد.

(والآخر) يقتضي عدمه كما تقول في الأمة المشتركة إذا وطئها أحد الشريكين: نصيب الواطئ يقتضي سقوط الحد ونصيب الشريك يقتضي الحد فاشتبه الأمران فسقط الحد وكذلك واطئ الأجنبية معتقدا أنها مباحة له، اعتقاده يقتضي عدم الحد وأجنبيتها تقتضي الحد فاشتبه الأمران ونكاح المتعة فيه دليلان:

---

(١) حديث ضعيف خرجه الشيخ الألباني في الإرواء (٢٣١٦) والضعيفة (٢١٩٦).

(أحدهما) يقتضي ثبوت الحد.

(والآخر) يقتضي عدمه وهذه الثلاثة هي أنواع الشبهات إما في الواطئ كاعتقاده الحل أو في الموطوءة كالمشتركة أو الطريق وهو اختلاف العلماء.

(وأما) القياس إذا لم يفد القطع فالراجح منه موجب والمرجوح ملغي في جميع مراتب الظنون فلم يتعارض موجبان ولا يخالف ما قلناه فإن شبهة الطريق ترجع إلى عدم تحقق سبب الحد وهو الزنا؛ لأن بعض العلماء قال بالحل، فلا يكون ما فعله زنا وهو غير إثبات مشروعية الحد بالدليل الظني كالقياس.

نعم تطلق الشبهة على الدليل الضعيف لأنها تشبه البرهان الصحيح عند المتكلمين والأصوليين وقد استعملناه نحن كذلك في أدلة المخالفين في حجية القياس.

(فإن قلت): نقل الأصفهاني في شرح المحصول عن أبي حنيفة -رضي الله عنه- أن لو استأجر رجل امرأة لغسل ثوبه فوطئها المستأجر لا يجب الحد، وذلك لأن معه دليلاً يقتضي الحل وهو القياس على وطئه منكوحته، وهذا الدليل وإن لم يفد القطع إلا أنه شبهة تفيد الحل فتدرأ الحد للحديث. ا.هـ، فهذا يقتضي اعتبار القياس في الحدود عنده - رضي الله عنه-.

(قلت): لعله إنما يعتبر القياس في إسقاط الحد لا في إثباته والله أعلم. وقالوا في الرخص: أنها منحة وعطية من الله تعالى وكل منحة لا يجوز إثباتها بالقياس فالرخص لا يجوز إثباتها بالقياس، (أما) الصغرى فواضحة، (وأما) الكبرى فلأنها خلاف الأصل.

(والجواب) بمنع الكبرى فإن المدار في جريان القياس على إدراك المعنى في شرع الحكم وكونه منحة شرع تخفيفًا لا يمنع ذلك.

(وأجاب) إمام الحرمين كما نقله ابن السبكي بقوله: إن هذا هذيان فإن جميع ما تتقلب فيه العباد من المنافع فهي منح من الله تعالى ولا تختص الرخص بهذا، بل الشرائع بأسرها كذلك فكان ينبغي أن لا يجري القياس في شيء من أحكامها.

(فإن قلت): إن مرادهم بكون الرخص وحدها منحا أنها كذلك بالنظر لأصل التكاليف المطلوبة من العباد، فإن أصل التكاليف فيها مشقة على المكلف والعدول عنها لما فيها من المشقة إلى الرخص منحة من الله وتفضل بها على العباد تخفيفًا عليهم

ولم ينظروا للتكاليف من حيث ما يترتب عليها من المصالح الدنيوية والأخروية التي تعود على العبد حتى يكون الجميع منحة من الله تعالى.

(قلت): إن المقصود من كلام إمام الحرمين أن كونها منحة لا يمنع من جواز إثباتها بالقياس لأن المدار في القياس كما سبق على وجود المعنى المقتضي للحكم، فإذا أدركنا في رخصة بشيء معنى، ووجد ذلك المعنى في صورة أخرى فلا مانع من تعديتها إلى الصورة الثانية تكثيرا لمنح الله وحفظًا لحكمة الوصف عن الضياع والله تعالى أعلم.

وقالوا في المقدرات كالنصب في الزكاة والمواقيت في الصلاة أنها أمور لا تهتدي العقول إليها أي إلى ما يقتضي تحديدها بهذا المقدار المعين من غير زيادة عليه أو نقص فلا يمكن القياس عليها، لأنه فرع إدراك المعنى في المقيس عليه وتقريره على أصول المنطق أن نقول: المقدرات أمور لا يهتدي العقل إليها وكل ما لا يهتدي العقل إليه يجري فيه القياس فالمقدرات لا يجري فيها القياس وهو المطلوب.

(والجواب) بمنع الصغرى فإن العقل قد يدرك فيها معنى فيمكن إجراء القياس فيها كما تقدم في مثال نفقة الزوجة وما وقع من سيدنا علي في تقدير حد الشارب بحد القاذف، بعد أن كان الشارب يضرب بالجريد والنعال أوضح برهان على أن من المقدرات ما يهتدي العقل لما يوجب تقديرها بهذا المقدار المحدد فإذا شاركه غيره في ذلك فلا مانع من أن يلحق به في ذلك المقدار والله أعلم.

وقالوا في الكفارات أنها على خلاف الأصل لأنها ضرر والدليل ينفي الضرر وتقريره على القانون المنطقي أن تقول الكفارات على خلاف الأصل، وكل ما كان كذلك لا يجري في القياس فالكفارات لا يجري فيها القياس وهو المطلوب، (أما) الصغرى فدليلها أنها ضرر وهو منفي بالدليل، (وأما) الكبرى فوجهها أن ما كان كذلك لا يعقل فيه المعنى فلا يتأتى فيه القياس.

(والجواب) أولاً: إننا لا نسلم الكبرى فإنه قد يعقل فيها المعنى كما سبق في كفارة القاتل خطأ.

و(ثانيا) نقول: إن دليل الصغرى غير معقول لأنه إذا كان المراد بكونها ضررا أنها عقوبة مجردة عن الأسباب حتى تكون منفية بالنصوص النافية لذلك كقوله ﷺ:

«**لا ضرر ولا ضرار**»[(١)] وغيره من الأدلة المستفيضة في الشريعة من أن الشخص لا يستحق شرعا عقوبة في الدنيا والآخرة من غير سبب فلا نسلم أن الكفارات كذلك، وإن كان المراد بالضرر أنها عقوبة شرعت لارتكاب الشخص ذنبا مخصوصا فلا نسلم أن أدلة الشريعة تنافي ذلك، فإن النصوص بالوعيد أكثر من أن تحصر، على أنها بهذا المعنى تعتبر منفعة لا ضررا لأنها تستر الذنوب، ولذلك سميت كفارة من الكفر وهو الستر.

وعلى الجملة ليس لهذا الدليل مذاق، والذي في كتب السادة الحنفية غير هذا. ففي مسلم الثبوت أن الكفارات لا يجري فيها القياس لأنه لا يهتدي العقل إليها وتدرأ بالشبهات، فجعلوا السر في عدم إجراء القياس فيها ما قالوه في الحدود وقد سبق موضحا والله تعالى أعلم.

ثم اعلم أن الإمام قال في المحصول: إن الشافعي -رضي الله عنه- ذكر مناقضات للحنفية في هذا الباب. وها أنا أذكر لك ذلك مع ما للحنفية من الجواب عنه فأقول: قال -رضي الله عنه-: (أما) الحدود فقط كثرت أقيستهم فيها حتى تعدوها وتجاوزوها إلى الاستحسان، فإنهم زعموا في شهود الزوايا وهم الشاهدون عليه بالزنا في زوايا مختلفة أن المشهود عليه يجب رجمه استحسانا مع أنه على خلاف مقتضى العقل؛ أي لأن اختلاف شهاداتهم يدلُ على كذبهم فلأن يعمل به فيما يوافق العقل، كما إذا وجد المعنى المقتضي لشرعية الحد كما سبق في النباش والسارق من باب أولى.

(فإن قلت): ما معنى الاستحسان؟

(قلت): الاستحسان يطلق عند الحنفية على معنيين:

(أحدهما) وهو المشهور أنه قياس خفي.

(والثاني) أنه دليل في مقابلة القياس الظاهر سواء كان نصا أو إجماعا أو ضرورة كما في مسلم الثبوت.

(١) أخرجه أحمد (٣١٣/١) وابن ماجه (٢٣٤٠) من حديث ابن عباس،وصححه الألباني في الإرواء (٨٩٦).

(فإن قلت): الاستحسان في شهود الزوايا بأي معنى من هذين.

(قلت): المذكور في كتب الحنفية أن المشهود عليه بالزنا في زوايا مختلفة يحد استحسانا بشرط أن يكون البيت صغيرا. قالوا: والقياس يقتضي أن لا تقبل الشهادة كيفما كان لاختلاف المكان حقيقة. قالوا: ووجه الاستحسان فيها أن التوفيق ممكن بأن يكون ابتداء الفعل في زاوية وانتهاؤه في زاوية أخرى ينتقلان إليه بالاضطراب. أو يحتمل أن يكونا في وسط البيت فيحسبه من في المقدم في المقدم ومن في المؤخر في المؤخر فيشهد كل واحد بحسب ما عنده. قالوا: وإنما اعتبرنا هذا التوفيق في الحدود صيانة للبينات عن التعطيل، وفي بعض الكتب صيانة للنصوص عن التعطيل فكلامهم يدل على أن الاستحسان في هذه المسألة هو الدليل المقابل للقياس الظاهر وهو ما يؤخذ من قولهم: صيانة للبينات عن التعطيل أو للنصوص عن التعطيل، وتحرير هذا الكلام يحتاج لخفي ضليع في أصول مذاهبه وفروعه والله أعلم.

(وأما) الكفارات فقاسوا الإفطار بالأكل على الإفطار بالوقوع، وقاسوا قتل الصيد ناسيا على قتله عامدا مع تقييد النص بالعمد في قوله تعالى: ﴿**ومن قتله منكم متعمدا فجزاء مثل ما قتل من النعم**﴾ [المائدة: ٩٥] وأجيب عن الحنفية بأن هذا استدلال على موضع الحكم بحذف الفوارق الملغاة أي: جعلوا متعلق إيجاب الكفارة في المثال الأول هو مطلق أعم من أن يكون الإفطار بالأكل أو بالوقاع لاستواء الجميع في هتك حرمة الصوم وألغوا قيد كون الإفطار بالوقاع لعدم تأثيره. وفي المثال الثاني جعلوا موضع الحكم مطلق قاتل أعم من أن يكون عامدا أو لا، وألغوا قيد العمدية لعدم تأثيره. ومثل هذا يسمى عند الشافعية بتنقيح المناط كما سبق في عبارة الغزالي في تحرير محل النـزاع.

قال الأسنوي، ومثله ابن السبكي، وكذا الإمام في المحصول: إن هذا الاستدلال قياس، أقول: وبذلك يرجع النـزاع لفظيا والله أعلم.

(فإن قلت): هل هذا الاستدلال هو المعروف عندهم بدلالة النص؟

(قلت): يؤخذ من عبارة الآمدي أن هذا الاستدلال هو المعروف بدلالة النص ولكن تعريفها المتقدم في تعريف القياس لا ينطبق عليه، كما أنه لا ينطبق عليه باقي أنواع الدلالات عندهم ولم يعرف عندهم، تنقيح المناط بهذا الاسم فحرر ذلك والله

تعالى أعلم.

وأما الرخص فقد قاسوا فيها وبالغوا فإن الاقتصار على الأحجار في الاستنجاء من أظهر الرخص ثم حكموا بذلك في كل النجاسات نادرة كانت أو معتادة، وانتهوا فيها إلى نفي إيجاب الأحجار وقالوا أيضا: العاصي بسفره يترخص فأثبتوا الرخصة بالقياس مع أن القياس ينفيها؛ لأن الرخصة إعانة والمعصية لا تناسب الإعانة، كذا في المحصول، ومثله في البرهان، وهذا المنقول عن الحنفية في الاكتفاء بالحجر وإزالة النجاسة في غير الاستنجاء غير معروف إلا في الأشياء الصقيلة التي ليس لها مسام تتشرب النجاسة فحرر ذلك فإن هذا الكلام منقول عن الإمام الشافعي

-رضي الله عنه-.

(أما) المقدرات فقد قاسوا فيها كما في تقديراتهم في الدلو والبئر حيث قالوا: إذا ماتت الدجاجة في البئر ينـزح كذا وفي الفأرة كذا وليس هذا التقدير عن نص ولا إجماع ولا أثر فيكون عن قياس، ولو صح في البعض منها أثر كما يزعمه القوم فلا شك في أن ذلك لم يصح في جميعها، فيكون القول بذلك في البعض الآخر قياسا. كذا في ابن السبكي. وفي الزيلعي على الكنـز عند قول المصنف وأربعونَ بنحو حمامة ما نصه: لما روي عن أبي سعيد الخدري في الدجاجة تموت في البئر ينـزح منها أربعون دلوا قال: والحمامة ونحوها تعادلها فأخذت حكمها. ا.هـ، فكلامه هذا صريح في القياس.

وقال النووي في المجموع: وقال الشعبي والأوزاعي وأبو حنيفة وغيرهم ينـزح منها (أي البئر) دلاء مخصوصة واختلفوا في عددها واختلافها باختلاف النجاسة ولا أصل لشيء من ذلك ا.هـ المقصود منه.

هذا تمام القول في القياس في الحدود والكفارات والرخص والتقديرات نفيا وإثباتا وسنشرع في الكلام على القياس في الأسباب والشروط والموانع.

القياس في الأسباب والشروط والموانع:

قال الإمام في المحصول: المشهور أنه لا يجري القياس في الأسباب، ونسب هذا القول في كثير من كتب الأصول إلى أكثر الحنفية وصححه الآمدي وابن الحاجب

وجرى عليه البيضاوي في المنهاج، وبين شراحه أن الشروط والموانع كالأسباب ولذلك قال ابن السبكي في (جمع الجوامع): ومنعه قوم في الأسباب والشروط والموانع.

وذهب أكثر الشافعية كما في الآمدي وكثير من الحنفية منهم فخر الإسلام كما في مسلم الثبوت وشرحه إلى الجواز.

(فمثال) القياس في الأسباب قياس اللواط على الزنا في سببية كل منهما لوجوب الحد بجامع أن كلاً منهما إيلاج فرج في فرج محرم شرعا مشتهى طبعا، وقياس النباش على السارق في السببية لوجوب القطع بجامع أن كلاً منهما أخذ مال الغير خفية من حرز مثله، وقياس القتل بالمثقل على القتل بالمحدد في السببية لوجوب القصاص بجامع أن كلاً منهما قتل عمد عدوان.

(ومثال) المانع من قياس النفاس على الحيض في أنه مانع من جواز الصلاة معه كالحيض والجامع أن كلاً منهما أذى وقذر ينبغي تنـزيه المصلى عنه.

(وأما) الشرط فقد مثل له الكمال بن أبي شريف في تقريره على (جمع الجوامع) بقياس اشتراط نية الوضوء على اشتراط نية التيمم أي: بجامع أنه يتميز بكل منهما العبادة عن العادة واعترض عليه ابن قاسم في آياته بأنه لا يطابق دليل المانعين لجريان القياس فيها أي؛ لأن مقتضى الدليل الآتي اتحاد المشروط واختلاف الشرطين حتى يكون الجامع بينهما هو الشرط لذلك المشروط. ولذلك صور ابن قاسم القياس في الشرط بأن يشترط شيء في أمر فيلحق به آخر في كونه شرطًا لذلك الأمر فيؤل الحال إلى أن الشرط أحد الأمرين. ا.هـ.

وقد مثل البناني للقياس في الشرط عقب نقله كلام ابن قاسم بقياس الغسل على الوضوء في توقف الصلاة عليه كالوضوء ا.هـ، وفي كون الشرط في هذا المثال أحد الأمرين توقف فإن الغسل شرط في حالة لا يغني عنه الوضوء فيها، ولا يخفى أن معنى كون الشرط أحد الأمرين أن الشرط هو القدر المشترك المتحقق في أي واحد من الأمرين بحيث إذا وجد واحد منهما كفى في تحقق صحة المشروط، وإذا انتفى واحد منهما لا ينتفي المشروط وإنما ينتفي بانتفائهما معا.

ولعل المثال الصحيح أن نقول: الوارد في الشرع أن الشرط لصحة الصلاة

الاستنجاء من البول والغائط بالماء أو بالحجر، وإنما كان الحجر شرطًا قائما مقام الماء لأنه قالع لعين النجاسة فيقاس عليه كل جامد قالع فيؤل الحال إلى أن الشرط هو الماء أو القالع المتحقق في الحجر، أو في غيره بحيث إذا وجد واحد منهما كفى، ثم إن العلامة الشربيني رد ما قاله ابن قاسم بأنه لا يجري فيما لو كان كل منهما شرطًا كقياس طهارة الموضع علىطهارة السترة في اشتراط كل منهما للصلاة بجامع أن كلاً فيه تنـزيه عبادة الله تعالى عما لا يليق.

ودعوى أن هذا لا يطابق الدليل ممنوعة إذ المعنى المشترك وهو التنـزيه هو الشرط. وبهذا يظهر أن ما قاله الكمال هو الصواب. ا.هـ ببعض تصرف.

وينبغي أن يكون تصويب الشيخ -رحمه الله- لما قاله الكمال إنما هو بالنسبة لقصر ابن قاسم القياس في الشرط على ما قاله دون ما قاله الكمال، وليس غرضه أن ما قاله الكمال في قياس الشرط هو المتعين دون غيره وإلا تنافى مع أول عبارته فتأمل.
ثم اعلم أنه إذا صح ما قاله الجميع فالقياس في الشرط يرجع إلى أمرين:

(الأمر الأول) أن يكون هناك مشروط بشرط فيقاس عليه غيره في اشتراط ذلك الشرط فيؤل إلى قياس شيء على مشروط بشرط ليكون مشرطًا مثله بذلك الشرط فهو عند التحقيق قياس في المشروط لا في الشرط.

وعلى هذا مثال الكمال الذي صوبه الشيخ.

(الأمر الثاني) أن يكون هناك أمر جعل شرطًا لشيء ووجد أمرا آخر مشارك له في وجه الشرطية فيلحق بالأمر الأول ويجعل مثله شرطًا لذلك الشيء. ويؤخذ من عبارة ابن قاسم والشربيني أن هذا نوعان:

(أحدهما) أن يؤل ذلك إلى أن الشرط أحد الأمرين.

(وثانيهما) أن يكون كل منهما شرطًا لذلك الشيء، وقد مر التمثيل للجميع.
وانظر بعد ذلك هل ما قاله الشيخ -رحمه الله- يجري أيضا في كل من السبب والمانع بأن يكون هناك شيء جعل مانعا لشيء، ووجد شيء آخر يشبهه فيلحق به في جعل ذلك المانع مانعا له أيضا، كما لو فرضنا أن النص ورد في أن الحيض مانع من صحة الصلاة فقط فيلحق بها الطواف بجامع أن كلاً عبادة ينبغي أن ينـزه فاعلها عن الأقذار مثلاً ومثل ذلك تقول في السبب.

وعلى الجملة هذا الموضوع لم أر فيه كلاما للأصوليين يشفي الغليل غير أن ما ذكرته لا ينافيه كلامهم والله أعلم بالصواب وإليه المرجع والمآب.

تنبيه:

نقل الأسنوي، عن ابن برهان في (الأوسط) أنه قال: يجوز القياس في الأسباب والشروط والمحال عندنا خلافًا لأبي حنيفة. ا.هـ، ولعله أراد بالمحال الموانع ولكني لم أر بعد البحث إطلاق هذا اللفظ على الموانع ولعله من مصطلحات المتقدمين فحرر. ولنشرع في الحجاج للفريقين فنقول:

احتج المانعون لجريان القياس في الأسباب ومثله يقال في الشروط والموانع بأنه لا يخلو إما أن يكون بين السبب وبين ما يرد قياسه عليه في السببية وصف مشترك يكون هو العلة في كونه سببا وموجبا للحكم أو لا، فإن لم يكن بينهما ذلك الوصف المشترك فلا يمكن القياس، وإن كان بينهما ذلك كان هو السبب الموجب للحكم دون كل من خصوص المقيس عليه والمقيس فيلزم زوال حكم أصل وهو السببية.

وتوضيحه أن المقيس عليه سبب منصوص عليه فإذا قيس عليه آخر بجامع مشترك بينهما هو العلة في كون ذلك السبب المنصوص عليه سببا وموجبا للحكم كان ذلك الجامع المشترك هو السبب الموجب للحكم دون كل من المقيس والمقيس عليه بخصوصه، وذلك لأن هذا الجامع المشترك إن لم يقتض الحكم فلا يصح كونه علة وجامعا لما ذكر، وإن اقتضاه كان هو السبب الموجب للحكم، وإذا كان كذلك استحال إسناد الحكم إلى خصوصية الأصل لما يلزم عليه من التناقض؛ لأن مقتضى جعل المشترك هو السبب أن لا يكون لخصوصية الأصل مدخل في الإفضاء إلى الحكم.

ومقتضى جعل الأصل بخصوصه سببا أن يكون لخصوصيته مدخل فيه وهو تناقض، فظهر أن جريان القياس في الأسباب يلزمه زوال حكم الأصل وأن لا يكون الأصل أصلاً فلا يتحقق القياس.

(مثال) ذلك أنه إذا ثبت بالنص أن الله تعالى جعل الزنا سببا في وجوب الحد فإذا أردنا قياس اللواط عليه في جعله موجبا للحد مثله بجامع أن كلاً منهما إيلاج

فرج في فرج محرم شرعا مشتهى طبعا، كان ذلك الجامع المشترك بينهما هو السبب الموجب للحد. وحينئذ يستحيل أن يكون خصوص الزنا سببا موجبا له أيضا لما علمت من التنافي ولا ينتقض هذا بالقياس في الأحكام، لأن الأصل غير موجب للحكم فإضافة الموجب إلى العلة -وهي القدر المشترك بين الأصل والفرع- لا ينافي كونه أصلاً. وتقريره على قوانين المنطق أن تقول: لو جرى القياس في الأسباب للزم منه زوال حكم الأصل المؤدي إلى عدم القياس لكن التالي باطل فيبطل المقدم ويثبت نقيضه وهو المطلوب، ولا يخفى عليك وجه الملازمة وبطلان التالي مما ذكرناه.

وقد اعترض على هذا الدليل بما يبطل كبراه وتقريره أنا لا نسلم أن الجامع له تأثير في الحكم، وإنما هو مؤثر في علية الوصف والمؤثر في الحكم إنما هو الوصف، وتوضيحه في المثال السابق أن الإيلاج المذكور المشترك بين الزنا واللواط غير مؤثر في الحكم الذي هو وجوب الحد، وإنما هو مؤثر في جعل الزنا علة مؤثرة في ذلك الحكم فالمؤثرة في الحكم هو الوصف الذي هو الزنا دون المشترك. (وأجيب) من ذلك بأن الجامع المشترك إذا صلح أن يكون علة لعلية الوصف صلح أن يكون علة للحكم من غير حاجة إلى الواسطة.

وقد رد كل من النقشواني والقرافي في شرح المحصول هذا الجواب وصححا الإشكال الوارد على الدليل. (أما) النقشواني فقال ما خلاصته: إن العلة في الحقيقة هي الحكمة والحاجة لكنها لما كانت غير مضبوطة وغير مقدرة في ذاتها جعل الوصف علة على معنى أنه يعرف العلة المؤثرة فالسر في اعتباره علة هو أنه مضبوط ومعرف للعلة المؤثرة بخلاف الحكمة، فالحكمة لا تصلح لعلية الحكم من غير واسطة الوصف، ولئن سلمنا أنها تصلح علة للحكم فلا مانع من أن تكون علة لعلية الوصف أيضا فهو علة مؤثرة في الحكم وعلة مؤثرة في صيرورة الوصف علة معرفة ويكون الحكم مستندا إلى المشترك استناد الأثر إلى المؤثر وإلى الوصف استناد الشيء إلى معرفة بل هو الواقع في الأحكام فإنها مستندة إلى الحاجة استناد الأثر إلى المؤثر وإلى الوصف استناد الشيء إلى معرفه. ا.هـ .

وحاصل ما قاله القرافي أن الشيء قد يكون علة للعلة ولا يكون علة للحكم فإن الحكمة في كون كل من الزنا واللواط موجبا للحد هو اختلاط الأنساب وإهدار

الماء المؤدي إلى قطع النسل، وهذا لا يصلح أن يكون علة فإن من جمع صغار الصبيان مدة طويلة حتى اختلطوا والتبسوا على آبائهم لا يجب عليه الحد وكذلك من قتل النساء أو سقاهن دواء يوجب بطلان التوالد لا يجب عليه الحد، أيضا. ا.هـ.

وفيما قالاه نظر لأن ما قرراه إنما ينطبق على الحكمة المرتبة على الحكم وليس الكلام فيها، وإنما الكلام في العلة الجامعة المشتركة بين السبب المنصوص عليه وبين ما يراد قياسه عليه في السببية كالإيلاج في المثال السابق، وهي ظاهرة منضبطة صالحة للعلية ضابطة للحكمة المذكورة، ولو فرضنا أنها ليست كذلك لا تصلح للعلية فلا يتحقق قياس كما سبق في تقرير الدليل، فالتحقيق أنه لا مناص من الاعتراف بأن تلك العلة الجامعة وهي المشتركة معرفة للحكم ولا يلزم من ذلك أن تكون معرفة لسببية الأصل للحكم أيضا وما يؤخذ من شرح الأصفهاني للمحصول من أنه يلزم على ذلك اجتماع معرفين على معرف واحد وهو محال أي: وهي السبب والمشترك فممنوع لأن ذلك في المؤثرين لا في المعرفين.

وما قيل: إنه لا حاجة لتوسط السبب في تعريف الحكم اكتفاء بالعلة الجامعة وهو المشترك لا يقتضي المنع من القياس.

(فإن قلت): إذا كان الأمر على ما قررت فما من قياس يمكن إجراؤه في الأسباب إلا ويمكن الاستغناء عنه بالقياس في الأحكام المسببة عنها، ففي المثال السابق نقيس اللائط على الزاني بجامع أن كلاً أولج في فرج إلخ، فيجب الحد على اللائط كالزاني بدلاً من قياس اللواط على الزنا بجامع الإيلاج المذكور في إثبات سببية اللواط لوجوب الحد كالزنا وهكذا في كل قياس.

(قلت): هذا مسلم إلا أنه لا يضر في المقصود من جواز إجراء القياس في الأسباب وإن كان يقتضي أن للنـزاع في ذلك عديم الفائدة ولذلك قال العلامة الشربيني في تقريره على جمع الجوامع ما نصه: واعلم أن المانع (أي لجريان القياس في السبب وأخويه) نظر إلى أن كونهما سببين أو شرطين أو مانعين يقتضي أن تكون الحكمة في كل المرتب عليها الحكم غير ما في الآخر، إذ لو كانت واحدة في السببين مثلاً لكان مناط الحكم شيئًا واحدا وهي تلك الحكمة وحينئذ لا تعدد في السبب ولا في الحكم ويقاس عليه الشرط والمانع.

والمجوز (أي لإجراء القياس في الأسباب) لم يقصد إلا ثبوت الحكم بالوصفين لما بينهما من الجامع، وهذا يعود إلى ما ذكر من اتحاد الحكم والسبب ففي الحقيقة النـزاع لفظي؛ إذ الشروط والأسباب والموانع المختلفة الحكمة لا يجري فيها القياس اتفاقًا.

وقال الزركشي في (البحر المحيط) ما خلاصته: ينبغي أن يرتفع الخلاف في هذه المسألة لأن الأسباب لا تنتصب إلا بإيماء النص أو الإجماع لا بالاستنباط، فإذا فرضنا القياس في الأسباب فلا بد أن نفرض فيها جهة عامة وجهة خاصة كالزنا فإن فيه جهة عموم وهي كونه إيلاجا في فرج مطلقًا وجهة خصوص، وهي كونه في خصوص فرج آدمية ولا يمكن القياس إلا بحذف جهة الخصوص عن درجة الاعتبار لأنه لو بقي معتبرا لاستحال القياس. ثم إذا حذفت جهة الخصوص عن الاعتبار ولم يكن مرادا من اللفظ بقي الأعم هو المراد، وحينئذ يكون القياس في الأسباب من قبيل تنقيح المناط وتنقيح المناط حاصله تأويل ظاهر وهو يتوقف على دليل فينبغي أن يقع الاتفاق على ما سموه قياسا في الأسباب لاتفاقنا على قبول تأويل الظاهر بالدليل فلا حجر في التسمية، كما أنه لا شيء على من منعها فإن فيه صورة النطق في موضع والسكوت في موضع آخر وهناك قدر مشترك بين الموضعين هو سبب الاشتراك في الحكم غير أن امتياز المحلين نطقًا وسكوتا إنما كان مبنيا على الظاهر الذي قام الدليل على أنه غير مراد فلهذا تكدرت التسمية والخطب يسير. ا.هـ بتلخيص.

هذا وقد رأيت أن أختم هذا الموضوع بذكر مثال لما عليه المحقق المحلي في شرح (جمع الجوامع) من الدقة وجودة التأليف وتحقيق المباحث بالعبارات الواضحة المختصرة فقد انتهى بنا المطاف ما حرره في هذا الموضوع من قوله استدلالاً للمانعين وجوابا عن دليلهم (لأن القياس فيها يخرجها عن أن تكون كذلك إذ يكون المعنى المشترك بينها وبين المقيس عليها هو السبب والشرط والمانع لا خصوص المقيس عليه أو المقيس. وأجيب بأن القياس لا يخرجها عما ذكر والمعنى المشترك فيه كما هو علة لها يكون علة لما يترتب عليها. ا.هـ .

فأنت تراه قد حرر الدليل وأجاب عنه بآخر ما يقال فيه من التحقيق بعبارة

واضحة مختصرة فلله دره. (واحتج) المجوزون لإجراء القياس في الأسباب والشروط والموانع بأن هذه الأمور من قبيل الأحكام الشرعية والتفرقة بين حكم وحكم تحكم.

وبعموم أدلة القياس وبالإجماع على قياس علي -رضي الله عنه- الشارب على القاذف وقد سبق. وللمانعين أن يقولوا: إنما فرقنا بين الأحكام لعدم تيسر القياس في هذه الأمور كما سبق، وبأن أدلة القياس إنما تقتضي جواز إجراء القياس إذا أمكن وهو لا يمكن في هذه الأمور، وبأن قياس علي -رضي الله عنه- إنما هو لإثبات الحكم لا لإثبات السببية. ولا يخفى عليك ما قدمناه من الجمع بين القولين الدال على أن هذا نزاع لا طائل تحته إلا أنه من التمرينات الحربية بين العلماء، والله أعلم بالصواب.

هذا تمام القول في جواز إثبات الأسباب والشروط والموانع بالقياس وسنشرع في بقية المذاهب التي استثنت صورا من وقوع التعبد بالقياس فيها، وقد علمت أن بعضهم استثنى أصول العبادات، وبعضهم القياس الجزئي الحاجي، وبعضهم القياس في النفي الأصلي، وبعضهم استثنى القياس على المنسوخ، وبعضهم استثنى الأمور العادية والخلقية، وبعضهم استثنى كل الأحكام وسنذكرها على هذا الترتيب.

القياس في أصول العبادات:

قال الإمام في المحصول: اختلفوا في أنه هل يمكن إثبات أصول العبادات بالقياس أم لا؟ فقال الجبائي والكرخي: لا يجوز وبنى الكرخي عليه أنه لا يجوز إثبات الصلاة بإيماء الحاجب بالقياس.

ثم قال الإمام ما خلاصته: أن هذا الخلاف يمكن حمله على وجهين:

(الأول) أن مثل الصلاة بإيماء الحاجب لو كانت مشروعة لبينت من النبي ﷺ بيانا شافيا ونقلت إلينا بالتواتر وكانت معلومة لنا قطعا، فلما لم تكن كذلك علمنا أنها غير مشروعة.

(والثاني) أن يقال: نمنع من استعمال القياس فيها، وإن لم يلزم على مشروعيتها تحصيل العلم بها يقينا، ولم يبين الإمام توجيه الوجه الثاني وقد أبطل الوجهين:

(أما) الأول فبالوتر لأنه عندهم واجب مع أن وجوبه لم يعلم قطعا.

(وأما) الثاني فبأنه تحكم، واستدل على الجواز بعموم الأدلة، وفي شرح الأصفهاني للمحصول أن الخلاف في إثبات أصل العبادات بالقياس نقله أبو الحسين البصري في معتمده وصوره بإثبات صلاة سادسة بالقياس. قال: وفي كلام الغزالي في شفاء الغليل ما يخالف هذا التصوير بل يرفع الخلاف ونقل عبارتيهما، والذي يفهم من عبارة الغزالي أن من منع القياس في أصول العبادات مقصوده أنه لا يجوز إثبات أصل الحكم ابتداء بالرأي، وأن القياس من غير أصل يقاس عليه غير صحيح. قال: وليس في ذلك نزاع، ثم قال الأصفهاني: وهو مخالف لكلام أبي الحسين وللمصنف أي: الإمام.

وفي جمع الجوامع وشرحه وحواشيه أن أصول العبادات أعظمها وأدخلها في باب التعبد كالصلاة وما يتعلق بها ككونها بالإيماء بخلاف نحو الكفارة وهذا إن أخذ على ظاهره يقتضي منع القياس في الصلاة والصوم والزكاة والحج وما يتعلق بها فتخرج جملة كبيرة من الأحكام الشرعية عن جواز إثباتها بالقياس. لكن يؤخذ من مجموع ما سبق ومن الدليل الذي أقامه المانع أن الممنوع إما إثبات عبادة زائدة عن العبادات الواردة في تلك الأصول أو إثبات كيفية خاصة لتلك العبادات دون ما يعرض لتلك العبادات من الصحة والفساد والفرضية والنفلية وغير ذلك من الشروط والموانع والأسباب لأن هذه الأمور جزئيات دقيقة كغيرها من بقية الأحكام لا تعد من الأمور المهمة التي تتوفر الدواعي على نقلها والله أعلم بالصواب.

ودليل المانعين أنها من الأمور المهمة التي تتوفر الدواعي على نقلها فلا يثبت جوازها بالقياس، وأجيب عنه بالمنع فإن عدم النقل لا يدل على عدم الجواز، ثم اعلم أن قول الإمام: أنه لا يجوز إثبات الصلاة بإيماء الحاجب بالقياس ينبغي أن يحمل على القياس على صلاة المومي برأسه لا على صلاة القاعد كما فهمه الأسنوي وصوره المحلي على جمع الجوامع ليوافق ما قاله شيخ الإسلام من أن صلاة المومى برأسه ثابتة بالنص في النافلة في السفر على الراحلة، لأن جعل صلاة القاعد هي المقيس عليها يوهم أن صلاة المومي برأسه ليست ثابتة بالنص وإن أمكن أن يقال: إنها لم تثبت في صلاة الفرض بالنص فتدبر والله أعلم.

القياس الجزئي الحاجي:

اعلم أن الخلاف في القياس الجزئي الحاجي أن الذي تدعو الحاجة إلى مقتضاه أو إلى خلافه ولم يرد نص على وفقه في مقتضاه مأخوذ كما في شرح المحلي على جمع الجوامع من ابن الوكيل فإنه قال: القياس الجزئي إذا لم يرد من النبي ﷺ بيان على وفقه مع عموم الحاجة إليه في زمانه ﷺ أو عموم الحاجة إلى خلافه هل يعمل بذلك القياس فيه خلاف.

(فمثال الأول) ما تدعو الحاجة إلى مقتضاه صلاة الإنسان على من مات من المسلمين في مشارق الأرض ومغاربها وغسلوا وكفنوا في ذلك فإن القياس يقتضي جوازها. وعليه الروياني لأنها صلاة على غائب فتصح قياسا على الصلاة على غائب معين، الثابت عن النبي ﷺ وهو صلاته على النجاشي والحاجة داعية لذلك لنفع المصلي والمصلى عليهم ولم يرد من النبي ﷺ بيان لذلك.

(ومثال الثاني) ضمان الدرك وهو ضمان الثمن للمشتري إن خرج المبيع مستحقًا مثلاً. فالقياس يقتضي منعه لأنه ضمان ما لم يجب كضمان الديون قبل ثبوتها وعليه ابن سريج، والأصح صحته لعموم الحاجة في معاملة الغرباء وغيرهم لكن بعد قبض الثمن الذي هو سبب الوجوب حيث يخرج المبيع مستحقًا.

ثم إن المانع استدل للقياس الذي تدعو الحاجة إلى مقتضاه بالاستغناء عنه بعموم الحاجة واستدل للقياس الذي تدعو الحاجة إلى خلافه بمعارضة عموم الحاجة له. والمجيز أجاب عن الأول بأنه لا مانع من ضم دليل إلى آخر فيقع به الترجيح لو وجد معارض لعموم الحاجة. وعن الثاني بأن القياس قدم على عموم الحاجة.

ثم اعلم أنه إنما قيد بالجزئي الذي لم يرد نص على وفقه احترازا عن أصل القياس الحاجي إذا لم يرد نص على وفقه أي: ماهيته الكلية بأن ترتب حكم على شيء يظن أن علة ترتبه عليه الحاجة فيقاس عليه غيره لوجود الحاجة فيه، فهذا منعه الغزالي قال: لأنه يجري مجرى وضع الشرع بالرأي. وأجازه الآمدي، وروي عن مالك والشافعي وإنما احترزنا عنه لأنه سيأتي التنبيه عليه في مسلك المناسبة في المناسب المرسل، كذا في الشربيني ثم قال: إن الخلاف هنا غير الخلاف هناك لأن ما هنا بعد الاتفاق على جواز ما هناك. وسيأتي تفصيل المناسب المرسل إن شاء الله تعالى والله أعلم.

القياس في النفي الأصلي:

منع بعضهم القياس في النفي الأصلي أي: بقاء الشيء على ما كان عليه قبل ورود الشرع وهو البراءة الأصلية والمراد القياس في ذي النفي لأنا لم نقس نفيا على نفي، وإنما نقيس شيئًا لم نجد فيه حكما بعد البحث الشديد عنه على شيء آخر بهذه الصفة وإنما منع القياس فيه استغناء عنه بدليل البراءة الأصلية.

(فإن قلت): إن هذا الدليل يفيد عدم الحاجة إلى القياس لا المنع منه.

(قلت): معناه أنهم منعوه في طريق المناظرة لأنه يعد لغوا من القول، والذي أجاز ذلك تمسك بأنه لا مانع من ضم دليل إلى دليل آخر.

(فإن قلت): أي فرق بين هذا وبين من منع القياس حال وجود النص.

(قلت): الفرق أن ما هنا ليس أحد الدليلين متقدما على الآخر فلا مانع من اجتماعهما بخلاف النص مع القياس لتقدمه عليه، ولذلك إذا كان القياس مخالفًا للنص لا يعارضه بل يقدم النص فهو مع النص ساقط الدلالة.

(فإن قلت): إن الحكم الثابت بالقياس في النفي الأصلي ليس حكما شرعيا، بل هو حكم عقلي فكان الواجب عدم ذكره هنا وإنما يذكر في القياس في العقليات.

(قلت): الواقع أن فيه خلافًا، قيل: حكم شرعي، وقيل: ليس بحكم شرعي فعلى أنه حكم شرعي الأمر ظاهر، وعلى أنه ليس بحكم شرعي لم يذكر في العقلي لوجود الخلاف فيه بخصوصه. وفي البحر المحيط أن بعضهم فصل بين النفي المسبوق بالإثبات فإنه يصح ثبوته بقياس العلة والنفي الأصلي لا يثبت بقياس العلة، وإنما يثبت بقياس الدلالة، قال: والصحيح أنه لا فرق بينهما والله أعلم.

القياس على المنسوخ:

جرى بعضهم كما نقله ابن السبكي في جمع الجوامع على أن القياس المنسوخ لا يجوز، واستدل على ذلك بانتفاء اعتبار الشارع للوصف الجامع بنسخ الحكم، وذلك لأنه لا زال الحكم مع بقاء الوصف علم أنه غير معتبر عند الشارع، وقيل: يجوز لأن القياس مظهر لحكم الفرع الكمين ونسخ الأصل ليس نسخا للفرع وذلك لأن الفرع إنما يتبع الأصل في الظهور لا في الثبوت لثبوت كل بالخطاب، ونسخ أحد

الأمرين اللذين لا علاقة بينهما في الثبوت لا يستلزم نسخ الآخر، ولا شك أن العلة قد ثبتت مناسبتها لحكم الأصل في حالة ثبوته وهي كافية في ظهور حكم الفرع، وإن ألغيت الآن وهذا معنى ما يقال: إن الفرع تابع للأصل في الدلالة لا في الحكم والدلالة لا تزول بالنسخ فتأمل.

كذا في الشربيني على جمع الجوامع، وفيه نظر فإن الفرع إذا كان تابعا للأصل في الدلالة فكيف يدل على حكمه وهو منسوخ الحكم؟ وما قيل من أن مناسبة العلة لحكم الأصل في حالة الثبوت كافية في ظهور حكم الفرع وإن ألغيت الآن فممنوع لأنها تدل على أن حكم الفرع مثل حكم الأصل فحيث كان حكم الأصل زائلاً لا يتصور أن تدل في هذه الحالة.

ثم إن قوله: إن الفرع تابع للأصل في الظهور لا في الثبوت لثبوت كل بالخطاب ونسخ أحد الأمرين إلخ، لا يخلو من بحث فإن تبعية الفرع للأصل في الظهور معناها أنه لما كان الخطاب متعلقًا بالأصل للعلة الموجودة في الفرع دل ذلك على أنه متعلق بالفرع أيضا ويؤول الحال إلى أنه متعلق بالقدر المشترك بينهما كالخمر فإن الخطاب لما تعلق به على وجه التحريم للإسكار المتحقق في النبيذ دل ذلك على أنه متعلق بالنبيذ أيضا ويؤل الحال إلى أنه متعلق بالمسكر. فهل يقال بعد هذا: إنه لا علاقة بينهما في الثبوت وإن نسخ أحدهما ليس نسخا للآخر فيمكن القياس على المنسوخ فتأمل والله أعلم بالصواب.

القياس في الأمور العادية والخِلْقية:

اعلم أن المذكور في جمع الجوامع وشرحه أن كل ما يرجع إلى العادة والخلقة كأقل الحيض والنفاس والحمل وأكثره لا يجوز ثبوته بالقياس، لأنه لا يدرك المعنى فيها فيرجع فيها إلى قول الصادق، وقيل: يجوز لأن المعنى قد يدرك، ثم إن ظاهر عبارته كما في تقرير العلامة الشربيني أن مرجع أقل الحيض ونحوه هو العادة والخلقة جميعا ولا مانع منه إذ لا منافاة بينهما ضرورة ترتب العادة على الخلقة.

قال العلامة الشربيني: وأما جعل المحشي (أي البناني) الحيض مثالاً للخلقة فبعيد وإن صح بأن يقال: نمنع قياس امرأة لم يعلم لها حيض على أخرى تحيض في ثبوت

الحيض لها. ا.هـ.

والمراد بالصادق الذي يرجع إليه الأمور العادية والخلقية المخبر الصادق من ذوات الحيض ومن له خبرة بذلك ويحتمل أن يراد به الشارع وكل من له خبرة بذلك فإن الأحاديث تعرضت لبعض ذلك، كذا في العطار نقلاً عن النجاري.

هذا ما قيل في جمع الجوامع، وما كتب عليه، وقد أطلقوا الأمور العادية والخلقية ولم يفصلوا فيه. وفي شرح ابن السبكي للمنهاج ما يقتضي التفصيل، وعبارته، والذي قاله الشيخ أبو إسحاق في شرح اللمع: أن ما طريقه العادة إن كان أمارة جاز إثباته بالقياس وذلك كالشعر لكل ما تحل فيه الروح والحامل هل تحيض؟ فإنا نستدلُ في مسألة الشعر والعظم بالنماء والاتصال ونقيس على سائر الأعضاء.

والخصم يقيس على أغصان الشجرة من حيث أنه لا يحس ولا يتألم، وفي مسألة الحامل بأن الحمل لو منع دم الحيض لمنع دم الاستحاضة، ألا ترى أن الصغر منع أحدهما منع الآخر فكذلك الكبر، والخصم يقول: لو كان دم حيض لانقضت به العدة وحرم الطلاق، وإن لم يكن عليه أمارة كأقل الحيض وأكثره فلا يجوز إثباته بالقياس؛ لأن أشباهها غير معلومة لا قطعا ولا ظاهرا فوجب الرجوع فيها إلى قول الصادق. قال الشيخ أبو إسحاق: ومن استدل في هذا بالقياس عالمًا به فقد كذب على دين الله وفسق بذلك. ا.هـ.

(فإن قلت): إن القياس في الأمور العادية والخلقية ليس قياسا شرعيا إذ لا يثبت به على فرض جوازه حكم شرعي وإنما يثبت به أن أقل الحيض لهذه المرأة يوم أو يومان مثلاً.

(قلت): إنه يترتب عليه حكم شرعي لأنه إذا ثبت أن هذه المرأة في هذا الوقت حائض منعت شرعا من الصلاة وغيرها مما يحرم على الحائض والله أعلم.

القياس في كل الأحكام:

اعلم أن الخلاف في إجراء القياس في كل الأحكام يحكى في كتب الأصول على طريقتين وقد تمتزج إحدى الطريقتين بالأخرى فيقع اشتباه ويحصل اضطراب يبعد عن الوقوف على حقيقة الحال فنحن الآن نوضح كلتا الطريقتين تمام التوضيح إن شاء الله تعالى فنقول:

(الطريقة الأولى) ما سبق في الكلام على جواز إثبات الحدود والكفارات إلخ، بالقياس من أن الإمام الرازي قال في المحصول: إن حاصل الخلاف هل في الشريعة جملة من المسائل يعلم أنه لا يجوز استعمال القياس فيها أو ليس كذلك بل يجب البحث عن كل مسألة مسألة أنه هل يجري فيها القياس أولا. ا.هـ .

وقد عرفناك هناك أنه يجب أن نفهم عبارة المنهاج وهي قوله: القياس يجري في جميع الشرعيات حتى الحدود إلخ، على هذا المعنى.

(الطريقة الثانية) أن ينظر لجميع جزئيات الأحكام فيجعل الخلاف فيه، وهذا يحكى على وجهين:

(الأول) هل يجري القياس في كل حكم أو لا بل يوجد جزئيات الأحكام ما لا يمكن جريان القياس فيها؟.

(الوجه الثاني) هل يجوز إثبات كل حكم بالقياس أو لا؟ وهذا الوجه إذا أخذ على ظاهره يكون غير معقول لأنه يستلزم جواز ثبوت جميع الأحكام بالقياس بحيث لا يكون منها حكم ثابت بغيره، وذلك محال لما يلزم عليه من الدور أو التسلسل إذ لا بد للقياس من أصل يقاس عليه غير ثابت بالقياس فيتعين أن يؤل هذا الخلاف بأن يقال: هل كل حكم بالنظر لذاته وبقطع النظر عن غيره صالح لأن يثبت بالقياس أو لا!! فيرجع إلى الوجه الأول.

ثم إن هذا الخلاف بالطريقة الثانية يرجع عند التحقيق إلى أنه هل جميع الأحكام يمكن أن يدرك فيها معنى للمشروعية أو ليس كذلك بل منها تعبدي محض لا يمكن إدراك سر المشروعية فيه، فإن جرينا على أن جميع الأحكام يمكن إدراك المعنى فيها قلنا بجواز إثباتها كلها بالقياس على المعنى السابق، وإن جرينا على أن من الأحكام ما لا يمكن إدراك المعنى فيه قلنا لا يجوز إثبات جميع الأحكام بالقياس بل منها ما لا يصلح لذلك، نعم القول بأنه يمكن إدراك المعنى في جميع الأحكام بعيد والله أعلم.

(فإن قلت): ما الفرق بين هاتين الطريقتين في هذا الخلاف فأنا نرى كثيرا من الأصوليين يمزجونهما في خلاف واحد.

(قلت): الفرق بينهما واضح فإن المثبت للقياس في جميع الأحكام على الطريقة

الأولى لا يلزمه القول بإثباته فيها على الطريقة الثانية بخلاف المثبت له فيها على الطريقة الثانية فإنه يلزمه القول بإثباته فيها على الطريقة الأولى، والنافي للقياس في جميع الأحكام على الطريقة الأولى نافٍ له فيها على الطريقة الثانية بخلاف النافي له فيها على الطريقة الثانية، فإنه لا يلزمه القول بنفيه فيها على الطريقة الأولى فتأمل والله أعلم.

ثم إن الحجاج في الخلاف على الطريقة الثانية يرجع إلى ما عليه حال الشريعة في الواقع، فمن قال: إن منها ما لا يدرك له معنى يذكر من ذلك مثلاً وجوب الدية على العاقلة فإنه غير معقول المعنى لأن الجاني غير العاقلة فإيجاب الدية عليهم تعبدي. فيقول الآخر: هذا يمكن أن يدرك فيه سر المشروعية بأن يقال: إن فيها إعانة للجاني فيما هو معذور فيه، كما يعان الغارم لإصلاح ذات البين بما يصرف إليه من الزكاة وخص ذلك بالعاقلة لأن من شأنهم مناصرة الجاني والذب عنه لكونهم عصبته فكان اعتبارهم أقرب، ولأنها تغنم لو كان مقتولاً، فتغرم لو كان قاتلاً قال النبي: «**ما لَكَ غُنْمُهُ فَعليك غُرْمُهُ**»(١) والله أعلم.

(تنبيه) ما ذكرناه من المذاهب المخصصة لوقوع التعبد بالقياس بعضها يرجع إلى الخلاف في حكم الأصل ولذلك ذكر معظمها الإمام في المحصول عند الكلام على الحكم، وقد جمعناها في هذا الموضوع تبعا للبيضاوي في المنهاج وابن السبكي في جمع الجوامع. وقد بقي مما يتعلق بشروط حكم الأصل غير ما يؤخذ من ذلك سنذكره إن شاء الله تعالى في الكلام على الأركان.

هذا تمام القول في ذكر مذهب الجمهور من أن القياس حجة وسنشرع في ذكر شبه المنكرين له ونبدأ بذكر شبه الفرقة التي أجازت التعبد به عقلاً ومنعت وقوعه سمعا فنقول:

شبه الفرقة التي أجازت التعبد بالقياس عقلاً ومنعت وقوعه سمعا:

قد علمت أن هذه الفرقة منهم من حكاها فرقتين فرقة جرت على عدم الوقوع لعدم الدليل عليه، وفرقة منعت الوقوع لوجود الدليل على العدم، وعلمت

(١) لم أجده في الكتب المعتمدة.

أيضا أنها عند التحقيق فرقة واحدة، وأكثر أهل الأصول نسب القول بالجواز عقلاً مع المنع سمعا لداود وأتباعه ولهم شبه على ذلك من الكتاب والسنة وإجماع الصحابة وإجماع العترة ومن المعقول.

الشبهة الأولى من الكتاب:

احتجوا منه بعدة آيات منها قوله تعالى: ﴿**يا أيها الذين آمنوا لا تقدموا** بين **يدي** الله **ورسوله**﴾ [الحجرات: ١] وقبل بيان وجه الاحتجاج بها نبين معناها فنقول: قوله تعالى: (لا تقدموا) -بضم التاء- من التقديم وهو بحسب الأصل متعد إلى المفعول بنفسه، وقد ينـزل على خلاف الأصل منـزلة اللازم فيكون بمعنى تتقدموا من التقدم، وقيل: على هذا هو لازم، فإن قدم تأتي بمعنى تقدم كبين فإنه متعد ولازم بمعنى تبين، فيحتمل أن يراد به في الآية المتعدي وحذف المفعول ليذهب الوهم إلى كل ما يمكن، وحينئذ لا يمكن أن نقدر شيئًا بخصوصه لأنه ترجيح بلا مرجح فنقدر أمرا عاما لأنه أفيد مع الاختصار، ويحتمل أن يكون لازما أو منـزلاً منـزلة اللازم ويكون المعنى لا تفعلوا التقديم على حد قولهم: فلان يعطي ويمنع أي: يفعل الإعطاء والمنع، ورجح الاحتمال الأول في الكشاف وحواشيه بأمرين:

(الأول) أنه الأوجه والأبلغ مع الفائدة التامة للعموم واستعماله على أعرف اللغتين.

(والثاني) أن المقصود من الآية كما سيأتي النهي عن مخالفة الكتاب والسنة والتعدي يفيد أن ذلك يفْعلُ بِقَصدٍ وهو أقوى في الذم من صدورها عنه كيفما اتفق.

ورجح المعنى الثاني بأمرين:

(الأول) أن القصد: النهي عن أصل التقديم على الرسول بقطع النظر عما يقدم بين يديه.

(الثاني) موافقته لقراءة يعقوب لا تقدموا -بفتح التاء- على حذف إحدى التائين (أي: لا تتقدموا).

ثم إن هذا التركيب فيه مجازان: (أحدهما) في قوله تعالى: ﴿بين **يدي الله ورسوله**﴾ فإن حقيقته ما بين العضوين المخصوصين فتجوز بلفظ اليدين عن الجهتين المقابلتين لليمين والشمال لعلاقة المجاورة فهو مجاز مرسل، ثم لـما كان هذا المعنى

مستحيلاً بالنسبة إلى الله تعالى لأنه منـزه عن المكان والجهة وغير مراد بالنسبة إلى الرسول ﷺ، لأن المراد من الآية لا تقطعوا أمرا قبل أن يحكما به كان في التركيب مجازا آخر على طريق الاستعارة التصريحية التمثيلية وتقريرها أن يقال: شبه هيئة من يقطع في الحكم بلا اقتداء ولا متابعة لله في كتابه ولرسوله في سنته بهيئة من تقدم أمام النبي ﷺ، أو هيئة خادم تقدم أمام سيده في سيره، بجامع أن كلاً هيئة مستهجنة منتزعة من متعدد وهي هنا هيئة الإقدام على عدم المتابعة لمن تلزم متابعته، وإن كانت في المشبه معنوية وفي المشبه به حسية ثم استعير اللفظ المركب الدال على هيئة المشبه به لهيئة المشبه على طريق الاستعارة التصريحية التمثيلية.

ولا يخفى ما في تصوير مخالفتهم لله ولرسوله بصورة المحس من الهجنة والشناعة. ووجه الاحتجاج بها أن يقال: القول بالقياس تقديم بين يدي الله ورسوله وكل تقديم بين يدي الله ورسوله منهي عنه فالقول بالقياس منهي عنه، (أما) الكبرى فدليلها الآية، (وأما) الصغرى فوجهها أن القول بالقياس قول بغير ما قاله الله ورسوله فيكون تقديما.

(ومنها) قوله تعالى: ﴿**وأن احكم بينهم بما أنزل الله**﴾ [المائدة: ٤٩].

(ومنها) قوله تعالى: ﴿**ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الفاسقون**﴾[المائدة: ٤٧] ووجه الاحتجاج بهما أن الحكم بالقياس حكم بغير ما أنزل الله وكل حكم بغير ما أنزل الله منهي عنه فالحكم بالقياس منهي عنه. (أما) الكبرى فدليلها الآيتان منطوقًا ومفهوما. (وأما) الصغرى فوجهها أن حكم القياس غير منصوص عليه فلم يكن مما أنزل الله تعالى. (ومنها) قوله تعالى: ﴿**ما فرطنا في الكتاب من شيء**﴾ [الأنعام: ٣٨]، وقوله تعالى: ﴿**تبيانا لكل شيء**﴾ [النحل: ٨٩]، وقوله تعالى: ﴿**ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين**﴾ [الأنعام: ٥٩] على قراءة الرفع ووجه الاحتجاج بها أنها دلت على أن الكتاب قد اشتمل على جميع الأحكام وإذا كان كذلك فالحكم الثابت بالقياس إما أن يكون موافقًا لما في الكتاب أولاً، فإن كان موافقًا كان القياس عبثًا وإن لم يكن موافقًا كان باطلاً فينتظم الدليل هكذا: القياس إما أن يكون عبثًا وإما أن يكون باطلاً وكلما كان ذلك لا يكون حجة ولا يتعبد به فالقياس لا يكون حجة ولا يتعبد به، (أما) الصغرى فوجه العناد فيها الآيات،

(وأما) الكبرى فواضحة.

ولنا أن نقرر الاحتجاج بطريقة أخرى هكذا: لو كان القياس حجة لما كان الكتاب مشتملاً على جميع الأحكام، لكن التالي باطل فالمقدم مثله فيثبت أنه ليس حجة.

(أما) بطلان التالي فدليله الآيات.

(وأما) الملازمة فوجهها أنه يلزم من كونه حجة الاحتياج إليه في أحكام ليست منصوصة في الكتاب فلم يكن الكتاب مشتملاً على جميع الأحكام.

(ومنها) قوله تعالى: ﴿**ولا تقف ما ليس لك به علم**﴾ [الإسراء: ٣٦]، وقوله تعالى: ﴿**وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون**﴾ [الأعراف: ٣٣]، وقوله تعالى: ﴿**وإن الظن لا يغني من الحق شيئًا**﴾ [النجم: ٢٨] ووجه الاحتجاج بها أن مقتضى القياس وهو حكم الفرع مظنون لا معلوم وكل مظنون منهي عن اتباعه ولا يغني من الحق شيئًا.

فمقتضى القياس منهي عن اتباعه ولا يغني من الحق شيئًا وهذا يستلزم المطلوب وهو عدم تعبدنا بالقياس سمعا. (أما) الصغرى فواضحة، (وأما) الكبرى فدليلها الآيات السابقة، (والجواب) عن الآية الأولى والآية الثانية أن الله لما أمرنا بالقياس لم يكن القول به تقديما بين يدي الله ورسوله ولم يكن الحكم به حكما بغير ما أنزل الله فالصغرى في الدليلين ممنوعة.

(والجواب) عن الآيات الثالثة والرابعة والخامسة أن المراد من اشتمال الكتاب على جميع الأحكام أعم من أن يكون بالذات أو بالواسطة فليس القياس عبثًا لأن الله شرعه من جملة الوسائط، ولا يمكن أن يراد باشتماله عليها مباشرة من غير واسطة للقطع بخلو ظاهره عن أكثر الأحكام، على أنا نسلم أن المراد بالكتاب في الآيتين الثالثة والرابعة القرآن الكريم، بل المراد به اللوح المحفوظ.

(والجواب) عن الآيات السادسة والسابعة والثامنة أن اتباع الظن المنهي عنه والذي لا يغني من الحق شيئًا، إنما هو الظن في مقام يمكن الوصول فيه إلى اليقين أو في مقام يطلب فيه الوصول إلى اليقين، كعقائد التوحيد دون مطلق الظن وإلا انتقض بدلالات الكتاب والسنة على الأحكام فإنها ظنية ومع ذلك جاز العملُ بها بالإجماع.

واعلم أن صاحب المنهاج تبعا للإمام في المحصول أجاب عن هذه الآيات بجواب واحد وهو قوله: (الحكم مقطوع والظن في طريقه).

واعترض عليه الشراح بأنه إنما يصح جوابا عن الآيات الثلاثة الأخيرة فقط.

وقبل أن نبين هل يصلح جوابا للكل أو لا يصلح نوضح معناه فنقول: المشهور أن المراد بالحكم المقطوع به هو وجوب العمل بمقتضى القياس والمراد بقوله: والظن في طريقه أن الظن وقع في أطراف القضايا التي تركب منها القياس العقلي القطعي الذي أثبت هذا الحكم. وتقرير هذا القياس أن يقال: حكم الفرع الذي ثبت بالقياس مظنون وكل مظنون يجب العمل به فحكم الفرع يجب العمل به، (أما) الصغرى فوجدانية، (وأما) الكبرى فدليلها الإجماع، فهذا القياس قطعي المقدمات والظن وقع محمولاً في الصغرى وموضوعا في الكبرى فلا يؤثر في قطعية النسبة في المقدمتين.

(فإن قلت): على هذا التقرير المشهور لا يصلح هذا الجواب ردا للاستدلال بالآيات الثلاث الأخيرة أيضا لأنه يتضمن الاعتراف بأن حكم القياس مظنون والله تعالى يقول: ﴿**ولا تقف ما ليس لك به علم**﴾[الإسراء: ٣٦] إلخ الآيات.

(قلت): إذا ثبت أن العمل بالظنون واجب بالإجماع وجب تخصيص الآيات المتقدمة التي فيها النهي عن اتباع الظن بما إذا أمكن الوصول إلى العلم كما قررناه سابقًا.

وأنا أقول وأرجو أن يكون حائزا للقبول: أن المراد بالحكم المقطوع به هو حكم الفرع الذي ثبت بالقياس الأصولي وأن المراد بطريقة المظنون هو نفس القياس الشرعي فإنه طريق ظني كما هو واضح، وبهذا التقرير يكون الجواب صالحًا للرد على الاستدلال بالآيات الأخيرة السابقة بوضوح من غير حاجة إلى التأويل السابق في التقرير الأول.

(فإن قلت) كيف يعقل أن يكون حكم الفرع مقطوعا به مع أن دليله ظني والطريق المظنون لا يوصل إلى القطع وذلك من البداهة بمكان؟

(قلت): لا شك أن هذا السؤال الذي يخطر في البال بأدنى التفات يحمل الناظر في تقرير هذا الجواب بما قلناه على أن يكون ذلك لديه موضع التعجب والاستغراب بل ربما حكم عليه في بادئ النظر بأنه خرافة.

ولكن من تأمل فيه حق التأمل ودقق النظر فيه مع لطف في القريحة وجده تقريرا سديدا بديعا. وها أنا أوضحه بحيث لا يمتري في صحته اثنان فأقول: من المعلوم أن الإجماع انعقد على أن الله سبحانه وتعالى كلف الخلق بما وصلت إليه أنظار الأئمة المجتهدين، وعلى أن المكلف إذا عمل بما ظنه أي مجتهد مستوفٍ لشروط الاجتهاد فقد خرج عن عهدة التكليف.

إذا تقرر هذا فاعلم أنا إن جرينا على أن كل مجتهد مصيب وأن حكم الله يتعدد بتعدد ظنون المجتهدين اتضح أن جميع الأحكام العملية الفرعية التي استنبطها الأئمة المجتهدون من الأدلة السمعية سواء القياس وغيره مقطوع بأنها أحكام من الله تعالى، وإن جرينا على أن المجتهد يصيب ويخطئ وأن حكم الله في المسألة واحد فجميع الأحكام العملية المذكورة مقطوع بأنها أحكام من الله تخرج المكلف الذي عمل بها عن عهدة التكليف قطعا.

فالحكم الذي ثبت لدى المجتهد بالقياس الظني كالحكم الذي أثبته النص بالدلالة الظنية، مقطوع بأنه حكم من الله مخرج لمن عمل به من المكلفين عن عهدة التكليف على أي حال، ولا يترتب على الخلاف في تصويب جميع المجتهدين أو تصويب واحد فقط إلا زيادة الثواب، فعلى القول الأول ثواب المجتهدين واحد وعلى القول الثاني المصيب له أجران والمخطئ له أجر واحد.

(فإن قلت): من أين جاء القطع بأنه حكم الله مع أن الدليل الموصل إليه ظني؟

(قلت): جاء من الإجماع السابق.

(فإن قلت): إذن فدليل الحكم الإجماع لا القياس ولا غيره من الأدلة السمعية.

(قلت): إن الإجماع مشروط بالوصول إلى الحكم بالدليل الظني فيكون تصوير الحالة هكذا: أجمعت الأمة على أن الحكم المظنون للمجتهد المستنبط من الدليل السمعي الظني حكم الله قطعا للمجتهد ولمن يقلده، وأظن أن هذا المقدار كاف في حكمنا بأن حكم الفرع مقطوع بأنه حكم الله والله أعلم.

هذا ما يتعلق بتوضيح هذا الجواب، وأما أنه هل يصلح جوابا لجميع الآيات أو لبعضها فنحن نكتفي بذكر عبارة المحصول في تقريره.

(ومنها) يتضح أنه صالح للجواب عن جميع الآيات بوضوح تام خلافًا لما أجمع

عليه الشراح، قال -رحمه الله- ما نصه: (أما) التمسك بالآيات فالجواب أن الدلالة لما دلت على وجوب العمل بهذا الظن صار كأن الله قال مهما ظننت أن هذه الصورة تشبه تلك الصورة في علة الحكم فاعلم قطعا أنك مكلف بذلك الحكم وحينئذ يكون الحكم معلوما لا منظنونا البتة. ا.هـ.

فالحكم إذا كان مقطوعا به بالإجماع سواء كان هو الحكم الثابت بالقياس كما قررنا أو وجوب العمل به كما هو المشهور لم يكن القول بالقياس تقديما بين يدي الله ورسوله، ولم يكن الحكم الثابت به حكما بغير ما أنزل الله ولم يكن القياس عبثًا فلا يكون الكتاب مشتملاً على جميع الأحكام بلا واسطة والله أعلم.

الشبهة الثانية من السنة

احتجوا بقوله ﷺ: «**تعمل هذه الأمة برهة بالكتاب، وبرهة بالسنة، وبرهة بالقياس؛ فإذا فعلوا ذلك فقد ضلوا**»(١) ووجه الاحتجاج به أن المقصود منه تعمل الأمة مرة بالكتاب إذا وجدوا، ومرة بالسنة إذا لم يوجد كتاب، ومرة بالقياس إذا لم يوجد كتاب ولا سنة؛ فإذا فعلوا ذلك أي عملوا بالقياس إذا لم يوجد كتاب ولا سنة فقد ضلوا، وهذا التوجيه متعين عندهم ليكون دالاً على مقصودهم من عدم الاحتجاج بالقياس بخلاف ما إذا فهم الحديث هكذا: تعمل هذه الأمة زمنا بالكتاب وحده، وزمنا بالسنة وحدها، ولو مع وجود الكتاب من غير نسخ ولا تخصيص، ومرة بالقياس وحده ولو مع وجودهما، فإنه لا يدل على مقصودهم لأن هذه الحالة ضلال بالإجماع. وتقرير هذه الشبهة على توجيههم أن تقول: العمل بالقياس ضلال وكل ضلال ليس مشروعا فضلاً عن الوجوب فالعمل بالقياس ليس مشروعا، (أما) الكبرى فمسلمة، (وأما) الصغرى فدليلها الحديث السابق.

(والجواب) من وجوه:

(الأول) أن هذا الحديث رواه ابن حزم في رسالته الكبرى، عن أبي هريرة ولا تقوم بمثله حجة لأن في بعض رواته من كذبه ابن معين وترك أبو حاتم حديثه وقال أبو زرعة: ليس هو عندي ممن يكذب وإنما كان يوضع له الحديث فيحدث به. وقال ابن السبكي: والحديث المشار إليه لا تقوم بمثله الحجة لأن راويه جبارة بن المغلس وهو ضعيف إلخ، ما قاله -رحمه الله تعالى-.

(الثاني) أنا إذا سلمنا صحة هذا الحديث فلا نسلم أن معناه ما سبق من الاحتمال الدال على مقصودهم، بل يجوز أن يحمل على ما قلناه ثانيا فلا يدل على أن العمل بالقياس وحده ضلال.

(الثالث) أن هذا الحديث على تسليم صحته وأن المراد منه ما قرروه معارض بحديث معاذ وغيره من الأحاديث الدالة على أن القياس حجة فيجب التوفيق بأن يحمل ذم القياس الفاسد والأمر به على الصحيح والله أعلم.

(١) لم أجده في الكتب المعتمدة.

الشبهة الثالثة إجماع الصحابة

احتجوا أيضا على عدم حجية القياس بإجماع الصحابة وتقريره أن يقال: وقع ذم العمل بالقياس من بعض الصحابة ولم يحصل من الباقي إنكار على ذلك، وكما كان كذلك فهو مجمع على إنكاره وترك العمل به وعلى أن الله لم يتعبدنا به فالقياس لم نتعبد بالعمل بمقتضاه وهو المطلوب، (أما) الصغرى فدليلها ما ذكرناه سابقًا من الروايات عن بعض الصحابة في ذمه، (وأما) باقي مقدماته فيعلم تقريرها من تقرير الإجماع السابق على الحجية.

(والجواب) أن هذا الإجماع معارض بالإجماع السابق على الحجية فيجب التوفيق بينهما بأن يحمل هذا الإجماع على القياس الفاسد والإجماع السابق على القياس الصحيح والله أعلم.

الشبة الرابعة إجماع العترة

احتجوا أيضا على ذلك بإجماع العترة (أي: آل البيت) على إنكار القياس وقالوا كما نعلم بالضرورة أن مذهب الشافعي وأبي حنيفة ومالك القول بالقياس نعلم بالضرورة أن مذهب أهل البيت كالصادق والباقر إنكار القياس، وإذا ثبت أن آل البيت أجمعوا على إنكار القياس ثبت أنه لا يجوز العمل به لأن إجماعهم حجة.

(والجواب) أنا لا نسلم أنهم أجمعوا على إنكار القياس وروايات الإمامية عنهم بالإنكار معارضة بروايات الزيدية عنهم بالعمل به، على أنه على تقدير حصول إجماعهم على ذلك لا نسلم أنه حجة كما سبق تقريره في باب الإجماع والله أعلم.

واعلم أنه لما كان المقصود من معارضة روايات الزيدية لروايات الإمامية إبطال دعواهم حصول الإجماع من العترة على إنكار القياس ولم يسبق أننا استدللنا بإجماعهم على العلم بالقياس على رواية الزيدية، اقتصر صاحب المنهاج على ذكر المعارضة ولم يقل كما قال في سابقه فيجب التوفيق بخلاف الإجماع السابق والله أعلم.

الشبهة الخامسة من المعقول

وتقريرها من وجهين:

(الوجه الأول) أن القياس يؤدي إلى الخلاف والمنازعة وكلما كان كذلك فهو منهي عنه فالقياس منهي عنه، (أما) الصغرى فبيانها أن مبنى القياس على أمارات تختلف باختلاف الأنظار فلا محالة يقع فيه الخلاف والاستقراء دل على وقوعه، (وأما) الكبرى فدليلها قوله تعالى: ﴿**ولا تنازعوا فتفشلوا**﴾ [الأنفال: ٤٦] والجواب أن الآية وردت في الآراء والحروب كذا في المنهاج.

والقرينة على ذلك قوله تعالى: (**فتفشلوا**) ولعل المراد بالاختلاف في الآراء الاختلاف في سياسة الأمة وفي إدارة شئونها، وأما الاختلاف في الحروب فواضح، ولا شك أن الاختلاف في هذين الأمرين مدعاة للفشل ومجلبة لاضمحلال الأمة وإذا كانت الآية وردت فيما ذكر فليس التنازع المنهي عنه فيها لاختلاف في الأحكام الشرعية؛ لأن الاختلاف فيها جائز بل هو رحمة للأمة المحمدية لقوله ﷺ: «**اختلاف أمتي رحمة**»(١) قال الخطابي والبيهقي: روي عن النبي ﷺ. وذلك يدل على أن هذا الحديث له أصل.

وقال زين العراقي وأسنده في المدخل من حديث ابن عباس بلفظ: «**اختلاف أصحابي لكم رحمة**»(٢) وإسناده ضعيف. وقال ابن السبكي: واعلم أن هذا الحديث غير معروف في كتب الحديث ولم أقف له على سند ولا رأيت أحدا من الحفاظ ذكره إلا البيهقي في رسالته إلى الشيخ العميد عميد الملك بسبب الأشعري، وقد ساقها الحافظ ابن عساكر في التبيين إلا أن البيهقي لم يذكر له إسنادا بل قال: روي عن النبي ﷺ. ثم أطال السبكي في بيان معناه، والأقرب عندي أن المراد من الحديث ما أراده منه البيضاوي وأردناه في تقرير الجواب سابقًا فإن وجه الرحمة فيه واضح والله أعلم.

وأجاب في المحصول عن هذه الشبهة بقوله: إن هذا الدليل قائم بعينه في الأدلة

---

(١) لم أجده في الكتب المعتمدة.
(٢)لم أجده في الكتب المعتمدة.

العقلية فما هو جواب لهم فيها فهو جواب لنا في القياس الشرعي. ا.هـ، ولو قال: إن هذا الدليل بعينه قائم في الاجتهاد في استنباط الأحكام من النصوص فإنه مؤد إلى الخلاف أيضا فما هو جوابهم عنه فهو جوابنا لكان أمس بما نحن فيه والله أعلم.

(فإن قلت): ما وجه اعتبار هذا الدليل معقولاً مع أن كبراه قد استدل عليها بالآية الشريفة وقد تقرر أن الدليل العقلي لا بد أن تكون مقدمتاه عقليتين.

(قلت): ليس المراد بكونه دليلاً معقولاً أنه من الأدلة العقلية الصرفة بل المراد أن عدم التعبد بالقياس وإبطال كونه حجة معقول المعنى؛ لأن فيه من المفاسد وهي كونه يؤدي إلى المنازعة والفشل ما يدل على أن الحكيم الخبير لا يتعبدنا به ولكون وجه الدلالة فيه كذلك لم يجعلوه من أدلة الكتاب كالآيات السابقة.

(لا يقال) أنه دليل عقلي والآية لم تذكر دليلاً للكبرى وإنما ذكرت للتنبيه والإرشاد فقط، ودليل الكبرى في الواقع أن التنازع قبيح في ذاته. (لأنا نقول) يبعد هذا أمران: (أحدهما) أن هذا الدليل لمن أجاز التعبد به عقلاً ومنعه سمعا.

(الثاني) أن شراح المنهاج والإمام في المحصول قرروا الدليل كما قررناه بجعل الكبرى هكذا: وكلما كان كذلك فهو منهي عنه، وهذه دليلها النقل فقط والله أعلم.

(الوجه الثاني) من المعقول أنه لو قال الرجل: أعتقت سالمًا لسواده فقيسوا عليه سائر العبيد السود لم يعتق غيره من السود فمن باب أولى إذا لم يأمر بالقياس.

والجواب أن الله إذا أمر بحكم ثم قال فقيسوا عليه فلا نزاع في جواز القياس فظهر الفرق بين الصورتين، والسبب فيه أن حقوق العباد مبنية على الشح لكثرة حاجاتهم وسرعة رجوعهم عن دواعيهم وأما حقوق الله فمبنية على المسامحة.

(فإن قلت): مقتضى ما قررت أن هذه الأدلة والشبه إنما هي للقائلين بجواز التعبد بالقياس عقلاً ومنعه سمعا مع أن صاحب المنهاج ذكر هذه الأدلة ما عدا الوجه الثاني من المعقول، وزاد عليها دليل النظام الآتي واعتبر الجميع حججا لمنكري القياس مطلقًا، وقد ذكر من جملة المنكرين له من أحاله كالشيعة والنظام فهل يرى أن هذه الوجوه حجج للمنكرين جميعا حتى المحيلين منهم.

(قلت): الواقع أن هذه الوجوه حجج لمن أجاز التعبد بالقياس عقلاً ومنعه سمعا

كما قررناه ويدل له أمران:

(الأول) أن الإمام في المحصول قال بعد أن ذكر هذه الحجج ما نصه: فهذا كله كلام من لا يمنع القياس عقلاً.

(الأمر الثاني) أن هذه الأدلة لا تصلح لإثبات الإحالة العقلية لأنها أدلة سمعية حتى ما سموه معقولاً كما علمت وجه تقريره. والجواب عن صاحب المنهاج أنه ذكر الأقوال المخالفة جملة وأتبعها بذكر الأدلة جملة اعتمادا على فهم القارئ لتوزيع الأدلة على الأقوال، ولما اعتبر الشيعة والنظام فرقة واحدة اكتفي بدليل النظام المثبت للإحالة في زعمه ولم يذكر شبهة الشيعة في إحالته مطلقًا، وسيأتي تفصيل الجميع والله أعلم.

(فإن قلت): ذكرت من ضمن شبه المانعين للتعبد بالقياس سمعا المجوزين له عقلاً إجماع العترة، ومثل هذا الإجماع إنما يحتج به الشيعة وقد نسبوا إليهم الإحالة العقلية.

(قلت): لا مانع أن يحتج بهذا الإجماع غير الشيعة من الفرق التي أجازت التعبد به عقلاً ومنعته سمعا بل لا مانع من أن يحتج به وبغيره من الأدلة السمعية، مثل الشيعة الذين ادعوا إحالته عقلاً على سبيل التقوية لأنه متى كان محالاً عقلاً كان ممنوعا سمعا والله أعلم.

(فإن قلت): يمكن تقرير هذه الأدلة على وجه يثبت الإحالة العقلية بأن يقال: إذا ثبت أن القياس منهي عنه استحال أن يكون مأمورا به وإلا لزم أن يكون الشارع آمرا ناهيا لشيء واحد في آنٍ واحد وهو محال عقلاً.

(قلت): لو صح مثل هذا في هذه الأدلة للزم استحالة أن يكون كل منهي عنه بالأدلة السمعية مأمورا به، والمأمور به بالعكس مع أن ذلك لا يقول به عاقل على إطلاقه لأنه يتوقف على أن الأمر والنهي متعلقان بشيء واحد في آن واحد، ومكان واحد من غير نسخ ولا تخصيص لأحدهما وهما مستويان في الثبوت ليس لأحدهما مرجح على الآخر، فإذا تحققت هذه الأمور فلا نزاع في أنه تكليف محال لا يجوز بالإجماع، ودون إثباتها في أحد الأدلة السابقة خرط القتاد. وأيضا لو كانت هذه الأدلة للمحيل عقلاً لم يبق للمجيز له عقلاً والمانع له سمعا دليل بل يجب أن يتحد

القولان. ولا قائل بذلك كما علمت في تقرير المذاهب والله أعلم.

شُبَهُ من أحال التعبد بالقياس

قد علمت أن بعض الأصوليين اعتبر هؤلاء الذين أحالوا التعبد بالقياس فرقة واحدة وبعضهم جعلهم فرقًا متعددة، وعلمت أن السر في ذلك هو اختلاف شبههم ومآخذهم في وجه الإحالة، ونحن نذكر ما وقفنا عليه من هذه الشبه وندحضها حتى لا يبقى لها أثر إن شاء الله تعالى ونبتدئ بشبه النظام حامل لواء هذه البدعة وهي تؤدي كما علمت إلى إحالته في شريعتنا خاصة فنقول: احتج النظام بأن شريعتنا مدارها على الجمع بين المختلفات والتفرقة بين المتماثلات، وما كان كذلك يستحيل أن يتعبدنا الشارع فيها بالقياس فشريعتنا يستحيل أن يتعبدنا الشارع فيها بالقياس، (أما) الكبرى فوجهها أن مدارها القياس على الجمع بين المتماثلات والتفريق بين المختلفات فلو تعبدنا به في شريعتنا لزم الجمع بين المتناقضين، وخلاصة هذا الوجه أن مقتضى القياس أن المتماثلين ينبغي أن يتحدا حكما والمختلفين ينبغي أن يختلفا حكما.

والحال التي عليها الشريعة تناقض ذلك فإن المتماثلين يفترقان في الحكم والمختلفين يتفقان في الحكم، وبعبارة أخرى القياس يقتضي أن تكون الأحكام الشرعية معقولة المعنى وأحكام شريعتنا ليست كذلك، (وأما) الصغرى فبيانها من حال الشريعة في الواقع ولنذكر صورا من ذلك:

(الأولى) جعل بعض الأزمنة والأمكنة أشرف من بعض مع استواء الكل في الحقيقة قال تعالى: ﴿**ليلة القدر خير من ألف شهر**﴾[القدر: ٣]، وفضل الكعبة على سائر البقاع.

(الثانية) شرع لنا قصر الصلاة الرباعية دون الثنائية.

(الثالثة) أسقط الصلاة والصوم عن الحائض ثم أوجب عليها قضاء الصوم دون الصلاة مع أن الصلاة أعظم قدرا من الصوم.

(الرابعة) جعل الحرة الواحدة القبيحة الشوهاء تحصن والمائة من الجواري الحسان لا يحصن.

(الخامسة) حرم النظر إلى شعر العجوز الشوهاء مع أنها لا تفتن الرجل الشبان ألبتة، وأباح النظر إلى محاسن الأمة الحسناء مع أنها تفتن الشيخ الهرم.

(السادسة) قطع سارق القليل دون غاصب الكثير.

(السابعة) جلد القاذف بالزنا دون القاذف بالكفر.

(الثامنة) قبل في القتل والكفر شاهدين، ولم يقبل في الزنا إلا أربعة مع أنه دونهما.

(التاسعة) جلد قاذف الحر الفاجر دون قاذف العبد العفيف.

(العاشرة) أوجب على الصبية المتوفى عنها زوجها العدة وفرق في العدة بين الموت والطلاق مع أن حال الرحم لا يختلف فيهما.

(الحادية عشرة) إذا خرج الريح من موضع يكون فرض طهوره موضعا آخر مع أن غسل ذلك المكان أولى.

(الثانية عشرة) فرض الغسل من المني مع أن غيره مما يخرج من السبيلين أنتن منه.

(الثالثة عشرة) جعل التراب طهورا كالماء مع أن التراب لا ينظف بل يزيد في تشويه الوجه.

(الرابعة عشرة) سوى بين القتل عمدا والقتل خطأ في وجوب الضمان.

(الخامسة عشرة) سوى في إيجاب الكفارة بين قتل النفس والوطء في رمضان والظهار مع الاختلاف.

(السادسة عشرة) سوى بين الردة والزنا في إيجاب القتل.

هذا ما وقفت عليه من الصور التي ذكرها النظام، ومما ينبغي أن يتنبه له أن جميع هذه الصور ما عدا الصور الأربعة الأخيرة من التفريق بين المتماثلات، وأما الأربعة الأخيرة فمن الجمع بين المختلفات.

هذا ويمكن أن تقرر شبهة النظام بطرق أخرى:

(منها) أن يقال: إن القياس مداره على الجمع بين المتماثلات والتفريق بين المختلفات، وكل ما كان كذلك يستحيل أن يتعبدنا الشارع به في شريعتنا فالقياس يستحيل أن يتعبدنا الشارع به في شريعتنا.

(ومنها) أن يقال: لو تعبدنا الشارع بالقياس في شريعتنا لما جمع فيها بين المختلفات وفرق بين المتماثلات، لكن التالي باطل فبطل المقدم وثبت نقيضه وهو المطلوب.

(ومنها) الشارع جمع بين المختلفات وفرق بين المتماثلات وما كان كذلك يستحيل أن يتعبدنا بالقياس فالشارع يستحيل أن يتعبدنا بالقياس، ولا يخفى عليك وجه المقدمات المركب منها هذه الأقيسة.

(والجواب) أن ما ادعاه النظام من أن مدار الشريعة على الجمع بين المختلفات والتفريق بين المتماثلات إن كان مراده أن كل الشريعة كذلك بأن تكون جميع الأحكام الشرعية غير معقولة المعنى، فالصغرى ممنوعة منعا ظاهرا فإن ما ذكره من الصور على تسليم أنها غير معقولة المعنى نادرة بالنسبة لباقي الأحكام الشرعية. وإن كان مراده أن بعض الأحكام غير معقولة المعنى كالصور التي ذكرها فالكبرى ممنوعة لأنا لا ندعي أن الشارع تعبدنا بالقياس في شريعتنا مطلقًا بل إذا عرف المعنى وفهمنا ما شرع الحكم لأجله وذلك في الشريعة أكثر من أن يحصر لا ينكره إلا معاند أو زنديق.

(فإن قلت): قد أشرت في جوابك إلى أن هذه الصور التي أوردها النظام يمكن أن يكون فيها معنى للمشروعية، فهل تستطيع أن تبين ذلك مع التوفيق بينه وبين ما ادعاه النظام من أنها صور متخالفة مع اتحاد الحكم ومتماثلة مع اختلاف الحكم؟

(قلت): نعم وقبل أن نبين سر المشروعية في هذه الصور نوضح معنى التماثل والتخالف فنقول: أصل معنى المتماثلين ما اتحدا في الحقيقة واختلفا في العوارض، ومعنى المتخالفين ما اختلفا في الحقيقة، وليس مراد النظام بالمتماثلين والمتخالفين ما ذكرناه بل أراد بالمتماثلين ما اشتركا في وصف يصح أن يكون مناط الحكم وبالمتخالفين غير ذلك.

إذا علمت ذلك فاعلم أن الصور التي حكم النظام بأنها متماثلة أو متخالفة يجوز أن يكون ما ظنه فيها جامعا ليس هو الجامع المقتضي للحكم أو وجد له في الصورة الأخرى معارض، وأن يكون ما ظنه فارقًا بين المتخالفين ليس بفارق مؤثر في عدم الحكم.

ومن نظر في الشريعة الإسلامية وقلبه مفعم بالإيمان والإخلاص ظهر له من الأسرار بقدر ما أفاض الله عليه من التوجه والقبول، فيزداد اطمئنانا وإيمانا بالحكيم الخبير بخلاف من نظر فيها بعين العناد والزندقة فإنه يزداد ما على قلبه من الانطماس ويكون بصره وبصيرته دائما في انعكاس. وها نحن نبين ما في هذه الصور من الأسرار والمعاني المقتضية لشرع أحكامها بحسب ما وصلنا إليه من أنفسنا في البعض، ونقلنا عن غيرنا في البعض الآخر فنقول: أما تفضيل بعض الأزمنة والأمكنة على بعض مع استواء الكل في الحقيقة فلوجود المقتضي لذلك في البعض دون البعض الآخر؛ إذ ليس المعنى المقتضي للتفضيل هو حقيقة الزمان والمكان بل هو ما وقع ويقع في تلك الأزمنة والأمكنة من الأمور الجليلة التي لم توجد في غيرها -فمثلاً- ليلة القدر نزل فيها القرآن الكريم وجعلت ميعادا لنـزول الملائكة والروح فيها بإذن ربهم، تحمل ما تفضل الله به على الخلائق من النعم والرحمات فكانت العبادة فيها أفضل حتى يكون حظ العبد فيها أوفر.

ويوم عرفة اختص بأن يقف فيه الجم الغفير من الخلائق متجردين ملبين مقبلين، ومكة فضلت لأن فيها البيت الحرام والمشاعر العظام، والمدينة لأنها التي هاجر إليها سيد الخلق وأهلها أول من بايعه ونصره وفي النهاية ضمت جسده الشريف، وبيت المقدس لأن فيها المسجد الأقصى الذي هو أول القبلتين ومجمع الأنبياء والمكان الذي أسري بالنبي ﷺ إليه وعرج منه إلى الملأ الأعلى.

(وأما) قصر الصلاة الرباعية دون الثنائية فلقيام الفارق بينهما إذ ليس المعنى المقتضي للقصر مجرد كونها صلاة، بل هذه الرخصة إنما شرعت تخفيفًا على المسافر والمحتاج للتخفيف إنما هو العدد الكثير المانع للمسافر من قضاء مصالحه كالرباعية دون العدد القليل كالثنائية، على أنها لو قصرت لعادت إلى ركعة وذلك ليس له نظير في أصل مشروعية الصلاة. (وأما) مشروعية قضاء الصوم على الحائض دون الصلاة فليست العلة في ذلك زيادة العناية بالصوم حتى تكون الصلاة لكونها أفضل وأولى منه بهذه العناية بل السر في ذلك أن الصلاة لتكررها تحصل في مشروعية قضائها مشقة شديدة بخلاف الصوم لعدم تكرره فرخص في الصلاة للحرج وبقي الصوم على الأصل.

(وأما) اعتبار الشارع الإحصان بالحرة الواحدة ولو كانت قبيحة شوهاء دون المائة من الإماء الحسان وتحريم النظر أيضا إلى الحرة العجوز الشوهاء دون الأمة الحسناء فليس السر في ذلك القبح والحسن في جزئيات النساء، بل السر في جعل الإحصان وتحريم النظر خاصا بالحرائر دون الإماء أن المقصد من الإماء الخدمة وهي تستوجب التعرض للنظر وتكون الأمة معها مبتذلة لا يميلُ إليها بحسب الشأن إلا من كانت نفسه تميل إلى البهائم، وليس القصد منهن التزوج والنكاح لما يترتب عليه من استرقاق الولد وقطع الصلة بينه وبين أبيه، ولهذا لم يجز التزوج بأمة الغير إلا في حال الضرورة القصوى. من أجل ذلك أباح الشارع النظر إليهن ولم يعتد بنكاحهن في الإحصان، بخلاف الحرائر فإنهن معدات للتزوج بهن ولنكاحهن وهن المقصودات للنسل إذ لا يترتب على نكاحهن استرقاق الأولاد فكان ذلك داعيا إلى صونهن عن الأجانب وعن التعرض للنظر إليهن دفعا للفتنة ومحافظة على الأنساب، وكان نكاحهن هو المعتد به المعتبر في الإحصان، ثم إن الشارع إنما اعتبر في شرعه ربط الأحكام بالجنس وبحسب الشأن ولم يعتبر آحاد الصور ضبطًا للأمور وعدم تشتيت الأحكام وذلك منتهى الحكمة.

(وأما) قطع سارق القليل دون غاصب الكثير فلقيام الفرق الواضح إذ ليس السر في القطع هو مجرد أخذ مال الغير من غير حق، بل السر فيه أنه أخذه خفية من حرز مثله أي: في وقت ليس للمال حارس ولا مدافع فاقتضت حكمة الله البالغة شرع حد القطع ليكون زاجرا وقائما مقام صاحب المال وشرطة الإمام في حراسته، ولا شك أن هذا المعنى غير موجود في الغصب لأنه يقع جهرة أمام صاحب المال وحراس الإمام فيمكن التحرز عنه في العادة.

(وأما) جلد القاذف بالزنا دون القاذف بالكفر مع أنه أعظم منه وقبول شاهدين في القتل والكفر دون الزنا مع أنهما أعظم منه فلقيام الفارق بينهما إذ ليس السر في حد القذف كونه رماه بأمر محرم شرعا حتى يكون القذف بالكفر والقتل أولى بهذا الحد بل المعنى في اختصاص الرمي بالزنى بهذا الحد أن الزنا قبيح تستقبحه النفوس بطبعها، ويلحق الشخص بسببه من العار والشنار بمقتضى العادة ما لا يلحقه بالقتل والكفر ولستر هذا القبيح بقدر الإمكان احتاط الشارع في إثباته على

الشخص لأجل أن يحد باشتراط أربعة شهود دون الكفر والقتل.

(وأما) إيجاب العدة على الصبية المتوفى عنها زوجها فلأن الحكمة في شرع العدة ليست قاصرة على التيقن من براءة الرحم بل لأن المتوفى عنها زوجها يحصل لها ولأهلها من التفجع على موته ما لا يتناسب مع معالم الأفراح بتزوجها بغيره عقب موته، ومن نظر في العادات المضطردة بين الناس وجد أن في زواج البنت بعد وفاة زوجها حتى بعد انتهاء العدة بقليل من الصعوبة على أهل الزوج الأول ما لا ينكره إلا مثل النظام على أنه لو استثنيت الصغيرة من وجوب العدة لوقع من الاضطراب في ضبط الصغرى ما يجوز معه أن تزوج البنت باعتقاد أنها صغيرة مع أن رحمها مشغول فيحصل اختلاط الأنساب.

فطردا للباب واحتياطًا للمحافظة على الأنساب وجبت العدة حتى على المتيقن براءة رحمها.

(وأما) تفريقه بين عدة الموت والطلاق فلقيام الفرق لأن صاحب النسب في حال الموت غير موجود فاحتيط له بخلاف المطلق.

(وأما) قوله: إنه سوى بين الماء والتراب في التطهير فلا نسلم أن الشارع سوى بينهما في ذلك، وإنما جعل التراب بدلاً عن الماء عند فقده، وحينئذ نحتاج إلى بيان الحكمة في مشروعية البدل عند فقد الماء وإلى بيان الحكمة في كون هذا البدل هو خصوص التراب.

فنقول: الحكمة في مشروعية البدل كما يؤخذ من البرهان إدامة الدربة في إقامة وظيفة الطهارة فإن الأسفار كثيرة الوقوع في أطوار الناس وأعواز الماء فيها ليس نادرا، فلو أقام الرجل الصلاة من غير طهارة ولا بدل عنها لتمرنت نفسه على إقامة الصلاة من غير طهارة (والنفس ما عودتها تتعود) وقد يفضي ذلك إلى ركون النفس إلى هواها وانصرافها عن مراسم التكليف، والحكمة في كون هذا البدل هو خصوص التراب عدة أمور:

(الأول) أنه عام ومتيسر الحصول لجميع الناس كالماء.

(الثاني) أنه العنصر الثاني الذي ضم إلى الماء في تكوين أصل البشر.

(الثالث) ما فيه من الخواص التي تجعله متعينا في مقاومة أمراض مخصوصة، كما

حققه الأطباء الإسلاميون في تعينه في التطهير من النجاسة الكلبية وغير ذلك من الأسرار التي لا يعلمها إلا مودعها وهو العليم الخبير.

(وأما) جلد قاذف الحر الفاجر دون قاذف العبد فليس المعنى فيه هو العفة حتى يكون قاذف العبد العفيف أحق بهذا الحد؛ بل المعنى الذي اقتضى حد القذف ما علمت من أن الزنا مستقبح جدا في العادات وأن العار الذي يلحق فاعله لا يستطيع أن يبوء بحمله من كان عنده شيء من الشمم، فلو ترك الناس يقذف بعضهم بعضا بهذا الأمر المستقبح لأدى ذلك إلى التقاتل والتهارج وغير ذلك من المفاسد.

ثم لما كان الحر من حيث هو حر أشرف من العبد من حيث هو عبد اختص بهذه المزية دون العبد الذي هو نازل القدر ومنـزل في العادات منـزلة البهائم، وقد علمت فيما سبق أن شرع الأحكام إنما يلاحظ فيه الجنس ولا ينظر فيه إلى الأفراد الشاذة فلا يضر وجود حر فاجر لا يستحق المحافظة على عرضه.

(وأما) خروج الريح من موضع ويكون موضع طهوره موضعا آخر فنقول في حكمته: لم يجب غسل موضع خروجه؛ لأنه لا فائدة في غسله لأن الريح لا يصحبه من النجاسة إلا النتن وهو لا جوهر له ولا جرم يستقذر فلم ينجس موضع خروجه، ولو وجب غسله لوجب غسل كل الثياب أيضا كلما خرج، وفي ذلك مشقة عظيمة.

(وأما) غسل أعضاء الوضوء بخروجه فلأنه حدث من الأحداث التي توجب غسل هذه الأعضاء، وفي اختصاصها بالغسل لهذه الأحداث حكم مخصوصة سنتعرض لبعضها في مسلك المناسبة إن شاء الله تعالى.

(وأما) فرض الغسل من المني فليس الداعي إليه هو النتن حتى يقال: إنه يخرج من السبيلين ما هو أنتن منه بل لأن المني يخرج من الجسد، وقد قيل: إن الجسم يحصل له عقب خروجه ارتخاء والماء يشده على أن خروج المني هو الركن المهم في الجماع فالحكمة في وجوب الغسل منهما واحدة.

(وأما) باقي ما ذكره فهو واضح لا يحتاج إلى بيان فإن اتحاد العقوبة واختلاف أشخاص الذنوب ليس من مستبعدات العقول، فإن السجن واحد ويدخله السارق والقاتل وغيرهما والله أعلم بأسرار شرعه الحقيقية والعقول إنما تصل إلى شيء من

ذلك بحسب استعدادها، ولا أعتقد أن عقلاً يقف على عشر معشار أسرار شريعة وضعت لجميع الخلائق من مبعث خاتم الأنبياء والرسل إلى أن تقوم الساعة والله أعلم.

(فإن قلت): أراك ذكرت الصور التي أوردها النظام على قسمين قسم جمع الشارع فيه بين المختلفات، وقسم فرق فيه بين المتماثلات مع أن الأسنوي جعلها في شرح المنهاج ثلاثة أقسام فزاد على ما ذكرت أنه أثبت أحكاما لا مجال للعقل فيها فهل هناك مخالفة؟ وهل الثالث الذي زاده الأسنوي مغاير للأولين؟

(قلت): إن أكثر الأصوليين ذكروا هذه الصور كما ذكرتها والواقع أن القسمين الأولين اللذين ذكرتهما يصدق عليهما أنه لا مجال للعقل فيهما، فيلزم من تحقق القسمين الأولين تحقق الثالث فإن لم يتصور انفراد الثالث عن الأولين أيضا كان ما ذكره من عطف اللازم المساوي على الملزوم لزيادة التوضيح، وإن تصور انفراده عنهما بحيث يكون هناك حكم غير معقول المعنى من غير جمع أو تفريق كان ما ذكره من عطف العام على الخاص. وانظر على هذا هل من الصور التي ذكرناها يصدق عليها الثالث دون الأولين؟ وقد يتوهم أن مثل صورة الأمة الحسناء والعجوز الشوهاء لا يصدق عليها أنه فرق فيها بين المتماثلات لأنهما ليسا بمتماثلين ولكن بالتأمل نجد أنهم متماثلان والله أعلم بالصواب.

(فإن قلت): إن دليل النظام لو سلم لا يثبت إلا حالة العقلية التي هي مدعاه؛ لأن دليل إحدى مقدمتيه نقلية.

(قلت): هذا اشتباه عجيب فإنه لم يستدل على المقدمتين بقول الله تعالى أو بقول الرسول ﷺ أو بالإجماع غاية الأمر أنه لما كانت دعواه أن القياس محال في شريعتنا التي شرعها الله تعالى بحالة تتنافى مع مقتضى القياس في زعمه، كان لا بد له من الاستدلال بحال تلك الشريعة فذكر الأحكام التي ليست معقولة المعنى لذلك فخلاصة دليله ودعواه أن شريعتنا التي مدارها يناقض مدار القياس محال أن يتعبدنا الله فيها به. نعم دليله لا يثبت الإحالة مطلقًا لجواز أن يشرع الله سبحانه وتعالى أحكاما لا تتنافى مع مشروعية القياس والله أعلم.

الشبهة الثانية وهي للمحيل مطلقًا

وتقريرها أن يقال: القياس طريق لا يؤمن فيه الخطأ وكل ما كان كذلك فمحال أن نتعبد به فالقياس محال أن نتعبد به. (أما) الصغرى فمسلمة لأن النـزاع إنما هو في القياس الظني كما علمت، (وأما) الكبرى فدليلها أن ما لا يؤمن فيه الخطأ يمنع العقل من سلوكه وكل ما يمنع العقل من سلوكه فالتعبد به محال فما لا يؤمن فيه الخطأ فالتعبد به محال.

والجواب: منع صغرى دليل الكبرى فإن ما لا يؤمن فيه الخطأ فالعقل يرجح تركه فقط والمدعي إحالته بمعنى إيجاب العقل نفيه، ولا يقال: ما ترجح تركه عقلاً يمتنع التعبد به شرعا؛ لأن ذلك مبني على التحسين والتقبيح العقليين، على أن ترجيح العقل لتركه إنما يكون إذا لم يغلب على الظن فيه الصواب، وإلا ترجح فعله على تركه فإن المظان الأكثرية لا تترك بالاحتمالات الأقلية، وإلا لتعطلت الأسباب الدنيوية والأخروية إذ ما من سبب إلا ويجري فيه ذلك ويجوز تخلف الأثر عنه فإن المزارع لا يزرع وهو متيقن أن يأخذ الريع والتاجر لا يسافر وهو جازم بالربح والمتعلم لا يتعب في تعلمه وهو يقطع بأنه يتعلم ويثمر علمه الثمرة المطلوبة له، بل العقل يوجب العمل عند ظن الصواب وإن أمكن الخطأ تحصيلاً لمصالح لا تحصل إلا به على ما لا يخفى على من تتبع موارد الشرع. ولو صح ما قالوه لبطل العمل بالدلالات الظنية للكتاب والسنة فإن من رام الجزم في التكاليف عطل أكثرها ولا يخفى أن ذلك هو الخرق بعينه والله أعلم.

الشبهة الثالثة وهي أيضا للمحيلين مطلقًا

وتقريرها أن يقال: القياس يفيد الظن وكل ما أفاد الظن يستحيل أن يتعبدنا الله به فالقياس يستحيل أن يتعبدنا الله به. (أما) الصغرى فواضحة. (وأما) الكبرى فقد اختلفوا في توجيهها فمنهم من قال: إن الشارع أمرنا بمخالفة الظن فيستحيل عقلاً أن يتعبدنا بما يفيده، أما أنه أمر بمخالفة الظن ففي مثل شهادة الواحد فإنه أمرنا بعدم الحكم بشهادته وإن ظننا ظنا قويا صدقه لكونه معروفًا بالتقوى والصدق في أقواله والقرائن الخارجية دلت على صدقه، وكذلك في شهادة العبيد وفيما إذا

اشتبهت رضيعة بعشر أجنبيات فإنه قد نهانا عن التزوج بواحدة منهن مع أن ظن كون من أردنا تزوجها منهن أجنبية أقوى من ظن أنها الرضيعة، فلم يجوز اتباع الظن في هذه الصور.

(وأما) أن من أمر بمخالفة الظن يستحيل أن يتعبدنا بما يفيده فلأنه يلزم على ذلك التناقض وهو واضح.

(ومنهم) من قال في توجيهها إن الظن ضد العلم وضد العلم هو الجهل، والجهل قبيح لعينه فيستحيل أن نتعبد بما يفيده.

(ومنهم) من قال إن حمل الخلق على ملتطم الظنون وحجزهم على درك اليقين ترك استصلاحهم والاستصلاح في الدين محتوم، وهذان التوجيهان ذكرهما إمام الحرمين في البرهان.

(والجواب) أما عن الوجه الأول فلا نسلم أنه أمر بمخالفة الظن بل أمر بمتابعته كما في خبر الواحد وفي ظاهر الكتاب والسنة وفي الشهادات المختلفة المراتب من شهادة أربعة في الزنا ورجلين خاصة في العقوبات ورجل وامرأتين في الماليات ورجل في هلال رمضان، وكذا في اعتبار القيم وأخبار النساء فيما لا يطلع عليه غيرهن.

وما ذكروه من الصور إنما أمرنا فيها بمخالفة الظن لمانع خاص وتحقيقه: أن مراتب الظنون وحصولها بأسبابها بحسب الوقائع، وما يمكن تحصيله من مراتبه في القضايا وما لا يمكن واعتباره بحسب إمكان الأقوى وعدمه أو غير ذلك مما يختلف اختلاقًا عظيما وكانت خفية غير منضبطة بنفيها فنيطت بمظان ظاهرة منضبطة فكان ما ذكروه نقضا لمجرد الحكمة الذي يسمى كسرا وهو لا يضر كما يأتي كذا في العضد.

(وأما) التوجيهان الباقيان اللذان ذكرهما إمام الحرمين في البرهان فقد أجاب عنهما -رضي الله عنه- فيه وها أنا أذكر عبارته بالحرف؛ لأن في لفظها ومعناها وتنسيقها فوائد جمة. ولأنها أقوى برهان على علو كعبه في البلاغة والبيان فضلاً عن العلوم العقلية والنقلية التي اشتهر بأنه فارس ميدانها وإمام أئمتها. قال -رحمه الله- جوابا عن الوجه الأول: إنه مبني على التحسين والتقبيح العقليين، وقد صدرنا هذا المجموع بالرد على القائلين بذلك بما فيه مقنع. ثم لو قدرنا تسليم ذلك جدلاً فهذا

باطل من أوجه:

(منها) أن الغفلة والغشية والبهيمية أضداد منافية للعلوم وهي من خلق الله تعالى ومن رأي هؤلاء أن الله لا يخلق قبيحا.

ثم ما ذكروه جحد للشريعة فإن من أنكر ربط الأقضية والحكومات بالشهادات المسندة إلى بحث قريب وسبر يسير لا يطلع على الباطن من أحوال الشهود فقد أنكر قاعدة من الشرع عظيمة لا يبوء بجحدها من وقر الإسلام في صدره، وكذلك قول المفتين مظنون عند المستفتين والتعويل على قول الثقات في أحكام المعاملات وتصديق الإثبات في أمن السبل والطرقات لا ينكره عاقل، فإذا عرضت الإشكالات وتعارضت الاحتمالات فالرجوع إلى غالب الظن في كل فن دأب ذوي البصائر وهو من ثمرات العقول فكيف يعد من مستقبحاتها، ومعظم وجوه الرأي والنظر في العواقب ظنون، ومتى لم يتبع صاحبه أرشدها لزم أن يفعل ما يتفق وهو الخرق بعينه. نعم الاكتفاء بالظن مع القدرة على ثلج الصدر وطمأنينة النفس قد يعد قصورا أو تقصيرا، وخصومنا لم يبدوا في مواضع أقيستنا مسالك في اليقين ينتحونها وإنما يبغونَ رد جنس الظنون حيث لا يرجعون إلى يقين. والنظر يضاد العلم وهو واجب والشك المتقدم على الظن عند أبي هاشم حسن وهو الداعية الجالبة لافتتاح النظر. فهذا أوجه الرد على من قبح الخوض فيه لكونه نقيض العلم.

(وأما) من قال في حمل الخلق على ملتطم الظنون وحجزهم على درك اليقين ترك اسصلاحهم والاستصلاح في الدين محتوم فهذا مبني على التحسين والتقبيح وقد ظهر بطلان مذهبهم فيهما، ثم ما ذكروه باطل بقواعد العقائد فإنها منوطة بدقائق النظر ولا يتوصل إلى دركها إلا الأكياس من طبقات الناس، ثم انقسام طباق الخلق يوجب ازورار طرقهم في وجوه النظر ومجاري أحوالهم وذلك أصدق الشواهد والمحن وهو سبب افتراق الفرق، ثم معظم الخليقة لا يبغون الحقيقة بل يرجحون التقليد، ولو حمل الله الخلق على الحق المبين بآية تظل لها الرقاب خاشعة لأوشك أن لا يتفرقوا، ولا يغنى مما ألزمناهم قول القائل مسالك المعقول عتيدة، والبراهين موجودة والشواهد مشهودة وطرق الصواب معدودة فإن كل ناظر يزعم أن مسلكه الحق وقوله الصدق، ثم إنما كان يستقيم ما ذكروه لو دعونا إلى يقين ومعقل في الدين

حصين وغايتهم التعطيل والتبطيل والانسلال عن ربقة التكليف والانحلال عن ربط التصريف وترك الناس سدى يموج بعضهم في بعض على موعد وخبر وقول مزخرف وإمام منتظر فلا يدعو إلى الخروج من محاسن الشريعة إلى هذه المسالك إلا هازئ بنفسه مستهين بدينه. ا.هـ -رحمه الله تعالى-.

الشبهة الرابعة وهي أيضا للمحيلين له(١) مطلقًا

وتقريرها أن يقال: القياس يفضي إلى الاختلاف وكل ما يفضي إلى الاختلاف مردود فالقياس مردود. (أما) الصغرى فواضحة لاختلاف الأنظار والقرائح، (وأما) الكبرى فلقوله تعالى: ﴿**ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافًا كثيرا**﴾[النساء: ٨٢] ووجه الاستدلال بها أن كلمة (لو) بحسب اللغة لانتفاء الثاني لانتفاء الأول فيكون مفاد الآية أن عدم الاختلاف لكونه من عند الله فتقتضي أن ما يكون من عند الله لا يوجد فيه اختلاف فينعكس بعكس النقيض الموافق إلى أن ما يوجد فيه اختلاف لا يكون من عند الله فإذا ضمت هذه المقدمة إلى صغرى مسلمة هكذا: حكم القياس يوجد فيه اختلاف وكل ما يوجد فيه اختلاف لا يكون من عند الله ثبت أن حكم القياس لا يكون من عند الله.

ثم إذا ضمت هذه النتيجة إلى مقدمة كبرى مسلمة أيضا وهي ما لا يكون من عند الله فهو مردود ثبت أن حكم القياس مردود.

(والجواب) أن المراد بالاختلاف المنفي في الآية هو التناقض في القرآن الكريم والاضطراب في نظمه المخل بالبلاغة التي لأجلها وقع التحدي والإلزام بأن القرآن من عند الله، وليس المراد بالاختلاف فيها الاختلاف في الأحكام الشرعية لأنه واقع قطعاً ولا يمكن إنكاره سواء كان القياس حجة أم ل،ا فإن دلالات الكتاب والسنة أكثرها ظني ويلزم ذلك وقوع الاختلاف في فهمها والله أعلم.

(فإن قلت): إن هذا الدليل ليس عقليا لأن الكبرى منه دليلها نقلي وهو الآية.

(قلت): المقصود منها إفادة أن الله أخبر بأن ما فيه اختلاف لا يكون من

(١) هذه الشبهة كما في الآمدي.

عند الله فيستحيل أن يتعبدنا بالقياس المفضي إلى ذلك وإلا لزم الكذب في خبره وهو محال والله أعلم.

الشبهة الخامسة وهي أيضا للمحيلين له مطلقًا

وتقريرها أن يقال: القياس يفضي إلى التناقض الباطل وكل ما يفضي إلى التناقض الباطل باطل فالقياس باطل. (أما) الكبرى فواضحة، (وأما) الصغرى فوجهها أنه يجوز أن تتعارض علتان تقتضي كل واحدة منهما حكما يناقض الحكم الآخر، فإذا كان القياس حجة وعملنا بمقتضاه وجب اعتبار هاتين العلتين وإثبات حكمهما والعمل بهما معا وحينئذ يلزم العمل بالمتناقضين.

(فإن قيل) هذا يظهر إذا كان الاختلاف في الحكمين الناشئين عن العلتين في طرفي النفي والإثبات بأن كان مقتضى إحدى العلتين الوجوب ومقتضى الثانية غير الوجوب، (أما) إذا كان الاختلاف في مثل الوجوب والندب فلا يلزم العمل بالمتناقضين لأن الواجب والمندوب ليسا بنقيضين.

(قلت) يلزم ذلك لأن كل واحد من الوجوب والندب يستلزم نقيض الآخر فالوجوب يستلزم غير الندب والندب يستلزم غير الوجوب.

(والجواب) أن هذا الفرض وهو اجتماع العلتين إما أن يحصل لقائس واحد أو لمتعدد فإن كان القائس واحدا وجب عليه في هذه الحالة أن يسلك طريق الترجيح بالمرجحات المعلومة في موضعها، فإن ظهر له ترجيح إحدى العلتين عمل بمقتضاها فقط وإن لم يظهر له مرجح لإحداهما فقد اختلف الفقهاء القائلون بحجية القياس فمنهم من قال: يتوقف فلا يعمل بهما، ومنهم من قال: يتخير في العمل بأيهما شاء، وعلى أي حال لم يلزمه العمل بهما معا حتى يلزم العمل بالمتناقضين وما مثل هذه الحالة إلا كمثل ما لو تعارض عند المجتهد الواحد دليلان من الكتاب أو السنة كل منهما يقتضي حكما يخالف الآخر، فإن الواجب عليه أن يسلك سبيل الترجيح كما في حديث: «**أفطر الحاجم والمحجوم**»[1] وحديث: «**احتجم النبي ﷺ وهو صائم**»[1]

---

(١) أخرجه أحمد (٥/٢٧٦) وأبو داود (٢٣٦٧)، وابن ماجه (١٦٨٠) من حديث ثوبان، وصححه الألباني في الإرواء (٩٣١).

فإن الشافعي -رضي الله عنه- رجح العمل بالثاني واعتبر الأول منسوخا كما وضحه الإمام النووي في المجموع، ولا أظن أن أحدا ينازع في ذلك -وإن تعدد القائس فعدم العمل بالمتناقضين واضح إذ كل منهما يعمل بقياسه فقط فلم يتحد متعلقاهما حتى يتحقق التناقض، وما مثل هذه الحالة إلا كمثل ما لو تعارضت الأدلة النقلية فيرجح كل مجتهد ما يراه راجحا فيعمل به كما في حديثي طلق وبسرة فإن الأول دل على عدم نقض الوضوء بمس الذكر.

(والثاني) دل على النقيض فرجح الشافعي حديث بسرة وحكم بنقض الوضوء بالمس. ورجح أبو حنيفة حديث طلق فحكم بعدم النقض، وإن أردت الوقوف على ما يتعلق بهذين الحديثين وكيفية الترجيح بينهما فعليك بالمجموع شرح المهذب للنووي، فإن فيه من أمثال هذا الموضوع كثيرا ولم أقف على مؤلف مثله في الفقه الإسلامي على ما علمت والله أعلم.

هذه أهم الشبه التي استند إليها القائلون بإحالة التعبد بالقياس وهي تدور على أن القياس مظنون فلا يؤمن فيه الخطأ ويستلزم وقوع الخلاف والتناقض، وقد علمت أن هذه الأمور لا تقتضي ترجيح عدم التعبد فضلاً عن الإحالة لأن الأمور الثلاثة الأولى لا يختص بها القياس بل تتحقق في أدلة الكتاب والسنة. (وأما) الأخير فممنوع كما توضح قريبا والله أعلم.

تتمة في مسائل تتعلق بهذا الفصل

(الأولى) هل التنصيص على العلة أمر بالقياس أم لا؟ اعلم أن الأصوليين قد جرت عادتهم بذكر هذه المسألة بعد بيان حجية القياس، وينبغي لنا أن نبين قبل ذكر الخلاف فيها وأدلة كل فريق ثلاثة أمور:

(الأول) تحرير النـزاع فيها.

(والثاني) فائدته.

(والثالث) وجه ذكرها في هذا الباب.

=

(١) أخرجه البخاري (١٩٣٨) من حديث ابن عباس.

(أما) محل النـزاع فهو أن الشارع إذا نص على علة حكم هل يكون ذلك منه إذنا بقياس ما وجدت فيه هذه العلة على محل هذا الحكم الخاص وإعلاما بحجيته فيه فقط ولو لم يرد من الشارع التعبد بالقياس مطلقًا أو لا يكون.

(وأما) فائدة هذا النـزاع فلعلها أن من منع القياس لا يخالف في هذا، كذا في الشربيني، وهذا إنما يظهر إذا كان المانع للتعبد بالقياس مطلقًا يقول بأن التنصيص إذن بالقياس.

(أما) من قال بالأمرين فلا فائدة له في هذا إلا ضم دليل على حجية هذا القياس الخاص إلى الدليل العام، ومن قال بالأول فقط لا فائدة له في هذا إلا أنه لم يعتبر التنصيص دليلاً آخر على حجية هذا القياس الخاص منضما إلى الدليل العام.

(وأما) وجه ذكر هذه المسألة في هذا الباب فلأن حاصلها يرجع إلى صحة دليل آخر على حجية قياس خاص أو عدم صحته. فمن قال أن التنصيص على العلة ليس إذنا بالقياس لم يعتبر هذا دليلاً على التعبد بالقياس الخاص، ومن قال: إنه إذن به اعتبره دليلاً والله أعلم.

ثم إن حاصل النـزاع على ثلاثة أقوال:

(الأول) إن التنصيص على العلة لا يفيد الأمر بالقياس مطلقًا سواء كان في جانب الفعل أو الترك. قال ابن السبكي: وإليه ذهب المحققون كالأستاذ والغزالي والإمام وأتباعه ومنهم المصنف (يعني البيضاوي في المنهاج) وجماعة من أهل الظاهر وجماعة من المعتزلة واختاره الآمدي ومن تبعه.

واحتجوا بأن الشارع إذا قال: حرمت الخمر لكونها مسكرة فإنه يحتمل أن تكون علة الحرمة هي الإسكار مطلقًا المتحقق في الخمر وغيره كالنبيذ، ويحتمل أن تكون هي إسكار الخمر بحيث يكون قيد الإضافة معتبرا لجواز أن يكون إسكارها يترتب عليه مفسدة دون إسكار غيرها كالنبيذ، وإذا احتمل الأمران فلا يتعدى الحكم إلى غير المنصوص عليه إلا إذا ورد التعبد بالقياس، وإذا ثبت هذا في جانب الترك ثبت في جانب الفعل من باب أولى فلا يكون التنصيص بمجرده إذناً بالقياس.

هذا حاصل ما ذكروه دليلاً للمذهب المختار وقبل الكلام عليه نرده إلى قياس منطقي لنتعرف مواضع الاعتراض عليه فقول: يمكن أن يركب قياسا استثنائيا هكذا:

لو كان التنصيص على العلة -كما لو قال الشارع: حرمت الخمر لكونها مسكرة- إذنا بالقياس لم يكن نصه على ذلك محتملاً لأن تكون العلة هي المطلق أو المقيد بمحل المنصوص على حكمه لكن التالي باطل فيبطل المقدم ويثبت نقيضه وهو المطلوب. (أما) الكبرى فوجهها أنه إذا كان التنصيص على العلة إذنا بالقياس لا يمكن احتمال التقييد لأنه مانع من القياس بل يتعين أن تكون العلة هي المطلق المتحقق في غير المنصوص على حكمه فيمكن قياسه على المنصوص، (وأما) الصغرى فواضحة، واعترض على هذا الدليل بعدة اعتراضات:

(الأول) أن هذا الدليل قائم حتى مع ورود التعبد بالقياس فلو صح لاقتضى امتناع القياس مطلقًا، وأجاب ابن السبكي بأنه إذا ورد التعبد بالقياس كان ذلك قرينة على ترجح أحد الاحتمالين أي عدم اعتبار الاحتمال الآخر فلا يجري الدليل في هذه الحالة.

(الثاني) أن هذا الدليل أيضا جار في العقليات فتقول: إن هذه الحركة إنما اقتضت المتحركية لقيامها بهذا المحل، فالحركة القائمة بهذا المحل لا تكون علة للمتحركية فلو صح هذا الدليل لاقتضى عدم التعدية في العقليات مع أنه لا يعقل أن تكون الحركة مثلاً علة للمتحركية في محل دون آخر.

(والجواب) أن العلل العقلية مدركة بالعقل فيمكن تحقق تعديتها من عدمه بخلاف العلل الشرعية.

(الثالث) أن هذا الدليل جار أيضا في مثل ما لو قال الأب لابنه: لا تأكل هذه الحشيشة فإنها سم. فلو صح لاقتضى عدم منعه عن جميع المسمومات مع أن العرف قاض بأن مثل هذا الكلام يقتضي منعه من جميع المسمومات، والجواب أن العرف أسقط اعتبار خصوصية المحل بخلاف ما نحن فيه، (ولا يقال) إذا ثبت ذلك عرفًا ثبت مثله في الشرع لقوله ﷺ: «**ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن**»[١] فيقتضي إسقاط اعتبار التقييد بالمحل في الشرعيات أيضا؛ (لأنا نقول) محل هذا فيما ثبت عرفًا كما في مثال الحشيشة السابق بخلاف نصوص الشارع. (واعلم) أن هذه

(١) لم أجده في الكتب المعتمدة.

الاعتراضات الثلاثة بهذا التقرير السابق من قبيل النقض الإجمالي للدليل والله أعلم.

(الاعتراض الرابع) وهو وارد على دليل الكبرى وحاصله: أن الغالب على الظن أن العلة هي المطلق كالإسكار في المثال المذكور لأنه مناسب للتحريم، أو أن الغالب في العلل تعديتها وعدم تقييدها بمحل الحكم بالاستقراء، وإذا كان كذلك كان احتمال التقييد كالعدم فلا يمنع من القياس. (والجواب) أن النـزاع في أن التنصيص على العلة بمجرده هل هو إذن بالقياس أو لا، وهو المأخوذ مقدما من الملازمة؟

وما ذكرتم يقتضي أن يضم إليه أن العلة مناسبة أو أن الغالب عدم التقييد، فالملازمة باعتبار أصل النـزاع صحيحة.

هذا ما يستفاد من المنهاج وشراحه وفيه نظر فإن المعقول والظاهر من كلام الأصوليين أن النـزاع في أن التنصيص على العلة هل هو إذن بالقياس حتى لو لم يرد التعبد به أفاد الإذن بهذا القياس الخاص أو ليس كذلك بل لا بد في القياس من أمر خاص به. وما ذكر من أن الغالب على الظن كون العلة هي المطلق لمناسبتها للحكم أو أن الغالب عدم التقييد فهو عبارة عن وجه اقتضاء التنصيص على العلة الأمر بالقياس. ولا ينافي أن التنصيص بمجرده أي: من غير أن يرد التعبد بالقياس يفيد الأمر.

قال الأسنوي: ويحتمل أن يريد (يعني البيضاوي بما ذكره جوابا من قوله: قلنا فالتنصيص وحده لا يفيد) ما ذكره الإمام في المحصول وهو أن مجرد التنصيص على العلة لا يلزم منه الأمر بالقياس ما لم يدل دليل على وجوب إلحاق الفرع بالأصل للاشتراك في العلة أعني الدليل الدال على وجوب العمل بالقياس. ا.هـ.

(فإن قلت): إن حاصل هذا الجواب على ما قاله الإمام هو عين محل النـزاع كما علمت.

(قلت): يمكن أن يقرر على وجه صحيح بحيث لا يرد عليه شيء ويظهر بعد ذلك أنه يتعين فهم عبارة البيضاوي عليه دون ما فهمه الشراح فيقال. إن معنى ما ذكره في المحصول أنه إذا قلتم: إن الغالب على الظن عدم التقييد بالمحل حصل الظن بأن حكم الفرع مثل حكم الأصل. فاحترازا عن الضرر المظنون من العقاب على

مخالفة حكم الله يجب علينا إلحاق الفرع بالأصل في هذا الحكم، وهذا هو الدليل السابق على التعبد بالقياس فلم يكن التنصيص وحده من غير الدليل الدال على التعبد بالقياس مفيدا للأمر به.

(فإن قلت): إن هذا هو الدليل العقلي الذي قرره الإمام لحجية القياس وهو بمجرده لا يكفي لإثبات التعبد بالقياس شرعا ما لم يكن هناك نص من كتاب أو سنة أو إجماع، كما سبق في الكلام على الدليل المعقول الذي أقامه الجمهور على الحجية. ولو فرضنا أنه يكفي في التعبد لا يكون للخلاف فائدة؛ لأن التنصيص على العلة يفيد الأمر بالقياس، وإن لم يرد نص من الشارع أو يوجد إجماع يفيد الأمر به.

(قلت): إذا كان التنصيص على العلة لا يفيد الأمر بالقياس إلا بملاحظة هذا الدليل لم يكن للتنصيص دخل في الأمر بالقياس، لأن هذا الدليل قائم في العلل المستنبطة أيضا فلزم من قال: إن التنصيص على العلة يفيد الأمر بالقياس، أن يقول بالقياس مطلقًا في المنصوصة والمستنبطة إذا كان مثل هذا الدليل كافيا عنده في التعبد، وهذه فائدة جليلة في إلزام مثل النظام القول بالقياس بالمدرك الذي قال به في المنصوصة فتأمل.

هذا ولنا أن نجيب عن هذا الاعتراض بجواب آخر بأن نقول: سلمنا أن الغالب على الظن تعدية العلل أو الغالب أن تكون العلة هي المطلق لمناسبتها للحكم، ولكن هذا لا يكفي ما دام احتمال التقييد قائما في تعدية الحكم الشرعي إلى مواقعها لأن الأحكام الشرعية إنما تتلقى من الشارع، فحيث لم يأذن في القياس لا يجوز لنا أن نعدي الحكم إلى غير المنصوص لجواز أن يكون ذلك الحكم قاصرا عنده على المحل المنصوص لحكمة، وإن لم نطلع عليها فإن من الأحكام الشرعية ما لا يدرك السر فيه. ألا ترى أنه أوجب شيئًا وحرم مثله كصوم آخر يوم من رمضان، وصوم أول يوم من شوال، فلا يوكل الأمر في تلك الأحكام لمقتضيات العقول ما لم يدل الشارع تلك العقول على كيفية السير فيها بأن يأذن بالقياس فتسير في الأحكام على مقتضاه.

وهذا بخلاف الأحكام العقلية والعرفية فإن العرف والعقل فيهما قائم مقام الشارع في الأحكام الشرعية، فلا يلزم من التعدية فيهما التعدية في الأحكام الشرعية

من غير إذن الشارع. ويمكن أن يحمل كلام البيضاوي مع كلام الإمام في الجواب السابق على هذا وهو بعيد جد والله أعلم.

(الاعتراض الخامس) وحاصله أن الاحتمال الذي ذكرتموه إنما هو فيما إذا قال الشارع: حرمت الخمر لإسكارها، أما إذا قال: علة حرمة الخمر الإسكار، يندفع الاحتمال ويكون الكلام نصا في أن العلة هي المطلق دون المقيد بمحل الحكم المنصوص وتوضيح توجيه هذا الاعتراض على الدليل السابق أن نقول: إن احتمال التقييد إن أردتم أنه حاصل في كل الصور فصغرى الدليل ممنوعة، فإن قول الشارع: على حرمة الخمر الإسكار، لا يحتمل التقييد كما سبق. وإن أردتم أنه حاصل في مثل الصورة المذكورة في الدليل فقط كان الدليل أخص من الدعوى لأن الدليل أثبت أن التنصيص على العلة في مثل قول الشارع: حرمت الخمر لإسكارها فقط، ليس أمرا بالقياس والدعوى هي أن التنصيص على العلة مطلقًا ليس أمرا بالقياس.

(والجواب) أن هذه الصورة التي أوردها المعترض وهو قول الشارع: علة حرمة الخمر الإسكار ليست من موضع النـزاع، وذلك لأن النـزاع فيما إذا نص الشارع على حكم في محل، وعلله بعلة موجودة في محل آخر مسكوت عنه لم يشمله النص هل يكون تنصيص الشارع على العلة إذنا بقياس المسكوت عنه على المنصوص على حكه لمشاركته في تلك العلة، وما يظن فيما ذكرته أن مقيس هو مدلول على حكمه بالنص لا بالقياس إذ لا يعقل هنا قياس كما قال الإمام في المحصول؛ لأن العلم بأن الإسكار من حيث أنه إسكار يقتضي الحرمة موجب للعلم بثبوت هذا الحكم في كل مسكر من غير أن يكون العلم ببعض الأفراد متأخرا عن العلم بالبعض الآخر، وحينئذ فلا يكون هذا قياسا لأنه ليس جعل البعض أصلاً والآخر فرعا بأولى من العكس. واعترض عليه ابن السبكي بما حاصله: أنا لا نسلم عدم تمييز الأصل عن الفرع فإن الشارع إذا قال: علة حرمة الخمر الإسكار علمنا حرمة الخمر بالنص وهي الأصل ثم علمنا العلة وهي الإسكار ثم يحصل العلم بحرمة كل مسكر فجميع ما هو مسكر غير الخمر يكون فرعا وقد لا نعلم كون الشيء مسكرا إلا بعد حين.

(ولا يقال) إنا ندعي عدم تأخر العلم بحرمة كل مسكر لا العلم بواحد من الجزئيات لما علمت من أن الحكم الكلي متأخر أيضا وما ذكر جارٍ في كل قياس.

ا.هـ المقصود منه.

(واعلم) أن ههنا أمرا ينبغي أن يتنبه له وهو أن الإمام عبر عن هذه الصورة المورِدة بقوله: علة حرمة الخمر الإسكار -كما ذكرناها سابقًا- وجعل ما عدت الخمر من المسكرات غير مدلول على حكمه بالقياس ولم يصرح بأنه بالنص، وعبر البيضاوي في المنهاج عن هذه الصورة بقوله: علة الحرمة الإسكار وجعل في الجواب أن حكم جميع المسكرات مستفاد بالنص ففهم الأسنوي أن مراد الإمام أنه مدلول على حكم غير الخمر من المسكرات بالنص فاعترض عليه وقال: هو مشكل لأن اللفظ لم يتناوله واعتبر أن هذا الاعتراض هو السر في أن البيضاوي غير المثال إلى ما ذكرناه سابقًا ففر من الإشكال، أي: لظهور أن حرمة غير الخمر مدلول عليها بالنص على تعبيره ولكنه استشكله من وجهين آخرين:

(الأول) أن في هذا التقييد حجرا على السائل ووجه أن السائل لم يورد هذه الصورة من التنصيص على العلة بهذه الكيفية التي تجعلها خارجة عن محل النـزاع، وإنما أوردها بكيفية لا يظهر معها أن يكون حكم ما عدا الخمر منصوصا عليه كالخمر وحينئذ يكون هناك حق للسائل أن يرد على من أجاب بأن الحكم منصوص عليه، وأنه ليس من محل النـزاع بمنع ذلك كما أورده الشارح الأسنوي على عبارة الإمام.

(الثاني) أنه يقتضي حصر علة التحريم المطلق في الإسكار وهو باطل قطعا.

(ويمكن) أن يجاب عن الثاني بأن مراده علة حرمة المشروب المسكر هي الإسكار لا علة الحرمة على الإطلاق، لوضوح بطلانه غير أن هذا يتضح أن المثال خارج عما نحن فيه فلا يمكن للمعترض أن يورده.

(وأما) ابن السبكي ففهم أن عبارة البيضاوي وعبارة الإمام متحدتان. فقول البيضاوي: علة الحرمة الإسكار أي: على حرمة الخمر فـ(أل) عوض عن المضاف إليه، وفهم أن مراد البيضاوي من قوله بالنص أي: بطريق أن العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول من غير أن يتأخر العلم ببعض الأفراد عن العلم بالآخر كما هي عبارة الإمام. وحينئذ لا يرد عليه ما ذكره الأسنوي وإنما يرد عليه ما ذكره هو (أي: ابن السبكي) وقررناه سابقًا.

(فإن قلت): أي فرق بين قول الشارع: حرمت الخمر لإسكارها، وبين قوله: علة حرمة الخمر الإسكار، حتى أنهم جعلوا الثاني عاما في كل مسكر بالاتفاق مع الخلاف في أن ذلك بطريق الاستدلال بالنص أو بالقياس دون الأول.

(قلت): يؤخذ من العضد أن الفرق بينهما أن الإسكار في الثاني ذكر معرفًا باللام فيكون للعموم فيشمل إسكار النبيذ. وذكر في الأول مضافًا إلى الخمر فلا يشمل إسكار غيره، ولكن قال السعد في حواشيه: لا يصح حمل الإسكار على العموم إلا إذا كان المراد علة الحرمة مطلقًا هي الإسكار أما إذا أريد علة حرمة الخمر فلا نسلم الاتفاق على عمومه بل هو بمنـزلة: حرمت الخمر لإسكارها. ا.هـ ملخصا.

فعلى ما قاله السعد يكون المثال الصحيح هو علة الحرمة مطلقًا كما قال الأسنوي خلافًا لما قاله الإمام وابن السبكي وحينئذ يرد عليه الإشكال السابق. هذا والتحقيق أن المثال الصحيح هو علة حرمة الخمر الإسكار كما ذكره الإمام، وأن عبارة البيضاوي منـزلة عليه كما قاله ابن السبكي، وأن الفرق بين المثالين أن الإسكار في المثال الثاني ذكر مطلقًا عن التقييد بالمحل فأمكن جعل الحكم عاما للمسكر بطريق الاستدلال بخلافه في المثال الأول، فإنه ذكر مقيدا بالخمر فاحتمل اعتبار خصوصية المحل فلم يحصل الاتفاق فيه على عموم الحكم لكل مسكر. وليس المراد بالإسكار كل إسكار حتى لا يصح تعليل حرمة الخمر به كما فهمه السعد بل المراد الإسكار المطلق عن التقييد بالخمر المتحقق في إسكار الخمر وفي غيره، ولا يقال: إن (أل) في الإسكار للعهد أي: إسكار الخمر فيتحد المثالان لأنا نقول: هذا احتمال (لأل) ويحتمل أن تكون للجنس وهو الظاهر منها فضعف احتمال التقييد جدا فلم يلتفت إليه فتأمل والله أعلم بالصواب.

(المذهب الثاني) أن التنصيص على العلة يفيد الأمر بالقياس مطلقًا ونسبه في التحرير إلى الحنفية وأحمد والنظام وأبي إسحاق الشيرازي، وصاحب جمع الجوامع إلى أبي الحسين البصري.

واستدلوا على ذلك بدليل تقريره على قوانين المنطق هكذا: لو لم يكن التنصيص على العلة مفيدا للأمر بالقياس لم يكن لذكر العلة فائدة لكن التالي باطل

فبطل المقدم وثبت نقيضه وهو المطلوب.

(أما) الكبرى فوجهها أن العلة لا تذكر إلا لقصد تعدية الحكم إلى مواقعها فلو لم يكن التنصيص إذنا بالقياس والتعدية كان ذكر العلة عبثًا.

(وأما) بطلان التالي فواضح. (والجواب) بمنع الكبرى لجواز أن تكون الفائدة بيان مدرك الحكم ليكون أوقع في النفس وأدعى إلى الامتثال.

(فإن قلت): إذا كان التنصيص على العلة يفيد الأمر بالقياس فهل التعبد بهذا القياس الخاص عند هؤلاء مستفاد من دلالة اللفظ أو من الدلالة العقلية؟ وإذا كان الأول فمن أي نوع من أنواع الدلالات؟

(قلت): ظاهر كلام ابن السبكي الآتي في التوفيق بين كلامي النظام أنه بالدلالة اللفظية، وظاهر الدليل السابق الذي نصبوه على مدعاهم أنه بالدلالة العقلية، فإن حاصله أنه لو لم يكن النص على العلة مفيدا للأمر بالقياس لكان ذكر العلة عبثًا أي والعبث على الشارع الحكيم محال ولك أن تقول: إن ذلك وجه لدلالة اللفظ على ذلك دلالة لزومية عرفية فتأمل وحرر والله أعلم.

(فإن قلت): قد سبق أن النظام أحال التعبد بالقياس في شريعتنا فما التوفيق بينه وبين قوله هنا: إن التنصيص على العلة أمرٌ بالقياس.

(قلت): الواقع أن النقل عن النظام في هذه المسألة قد اضطرب فنقل الأكثر عنه أنه يقول: إن التنصيص على العلة يفيد الأمر بالقياس، ونقل الغزالي والآمدي عنه أنه يقول: إن التنصيص على العلة يقتضي تعميم الحكم في جميع مواردها بطريق عموم اللفظ لا بالقياس. فعلى ما نقله الغزالي عنه يكون التوفيق بين ما هنا وبين ما سبق واضحا كما قاله ابن السبكي، وأما على ما نقله عنه الأكثر فالتوفيق بين قوليه على رأي الأسنوي بأن ما سبق مخصوص بغير ما هنا أي أنه يقول باستحالة التعبد بالقياس في شريعتنا عند عدم التنصيص على العلة. وعلى رأي ابن السبكي بأن ما هنا محمول على الفرض والتقدير يعني أنه لو فرض ووقع من الشارع التنصيص على العلة كان مدلوله لغة الأمر بالقياس وإن كان بمقتضى إحالة ورود التعبد بالقياس لا يقع منه ذلك فلا تناقض بين قوليه للفرق بين الكلام في مدلول اللفظ والكلام في أنه هل يرد أو لا؟ وفيما قالاه نظر.

(أما) ما قاله الأسنوي ففيه أن الدليل الذي نصبه النظام سابقًا لإثبات دعواه إن صح أثبت إحالة التعبد بالقياس في شريعتنا مطلقًا سواء في منصوص العلة أو في غيره، لأن حاصل مدركه في ذلك الدليل أن طبيعة الشريعة تناقض طبيعة القياس فلا مناص له من الوقوع في التناقض على ما نقله الأكثر عنه، بل يصح لك الحكم بأنه متناقض على ما نقله عنه الغزالي من أنه يقول بتعميم الحكم في جميع موارد العلة بطريق عموم اللفظ؛ لأن هذا الطريق يقتضي اعترافه بأن الأحكام الشرعية معللة مع أن مبنى دليله السابق على أنها غير معقولة.

(فإن قلت): لا يستطيع أن يدعي أن جميع الأحكام غير معقولة المعنى، وإلا كان مصادما للبداهية.

(قلت): إن لم يدع ذلك لا يثبت دليله إلا حالة كما سبق في الرد عليه.

(وأما) على ما قاله ابن السبكي من أن ما هنا محمول على الفرض والتقدير ففيه أنه يلزم النظام عليه إنكار ورود التنصيص على العلة من الشارع، وذلك إنكار قبيح فإن في الكتاب والسنة من النص على علل الأحكام ما لا يجحده إلا أعمى البصر والبصيرة، وإلا شخص لا يحاجج إلا بالنار.

وبالجملة كيفما قلبت مذهب النظام هنا وهناك وجدته سخيفًا لا يستحق أن يسطر في الكتب لو لا أن صاحبه حامل لواء بدعة إنكار القياس والله أعلم.

تنبيهان:

التنبيه الأول: قد ذكرنا فيما سبق أن الآمدي والغزالي نقلا عن النظام أنه يقول: التنصيص على العلة يفيد تعدية الحكم إلى مواقعها بطريق عموم اللفظ لا بالقياس، وقد رد ابن السبكي مذهب النظام على ما نقلاه عنه بما حاصله: أنا نعلم من اللغة أن قوله: حرمت الخمر لإسكارها لا يدلُ على تحريم كل مسكر كدلالة حرمت كل مسكر لأنه ليس موضوعا لذلك، وإنما هو موضوع لتحريم الخمر لعلة إسكاره، وتحريم غيره من المسكرات ليس جزءًا من مفهومه فلم يدل عليه لا مطابقة ولا تضمنا والدلالة منحصرة في هذين النوعين عند قوم وفي المطابقة عند آخرين.

وفيه نظر من وجهين:

(الأول) بقي قسم ثالث من الدلالات وهي الالتزامية فيجوز أن يدل عليه

التزاما.

(الثاني) أن غرض النظام بدلالة اللفظ عليه أن يكون ذلك بطريق الاستدلال بالنص أي: بطريق أن العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلوم من غير أن يتأخر العلم ببعض الأفراد عن العلم بالبعض الآخر، وإن كان هذا يرجع إلى القياس كما قرره ابن السبكي في الرد على الإمام.

التنبيه الثاني: إذا جرينا على نقل الأكثر عن النظام من أنه يقول بالقياس في منصوص العلة وجرينا على رأي الأسنوي من التوفيق بين كلاميه كان النظام موافقًا للقاشاني والنهرواني في الجملة، لأنهما لا يقولان بإحالة القياس في غير هذين بخلافه كما سبق.

وكذا إذا جرينا على نقل الآمدي والغزالي لمذهبه بناء على أن القاشاني والنهرواني يقولان بأن التنصيص على العلة يفيد التعدية بطريق عموم اللفظ كما سبق النقل عنهما.

(أما) إذا جرينا على نقل الأكثر وعلى رأي ابن السبكي في التوفيق بين كلامي النظام فيكون مذهبه مخالفًا لمذهبيهما والله أعلم.

(فإن قلت): أراك نقلت عن الحنفية أنهم يقولون بأن التنصيص على العلة أمرا بالقياس مع أنهم يقولون بأن للفظ دلالة تسمى دلالة نص، وهي غير القياس كما سبق توضيحه في الكلام على تعريف القياس.

فاللفظ الدال على حكم في محل النص على علته دال على ثبوت ذلك الحكم في موارد العلة دلالة نص لا دلالة قياسية، فلا يصح قولهم هنا أن التنصيص على العلة أمرا بالقياس بل ينبغي أن يقولوا التنصيص يقتضي تعدية الحكم إلى مواقع العلة بالدلالة اللفظية لا القياسية.

(قلت): ليس ما هنا من قبيل دلالة النص لأن دلالة النص عندهم هي أن يوجد في المعنى الذي يدل عليه النظم علة يفهم كل من يعرف اللغة أي وضع ذلك اللفظ لمعناه أن الحكم في المنطوق لأجلها وهو المسمى بمفهوم الموافقة عند غيرهم.

وحاصلها أن علة الحكم تكون واضحة من غير نص عليها يفهمها فاهم اللغة كالإيذاء لحرمة التأفيف، وانظر لِم لَم يعتبروا النص على العلة قائما مقام فهمها من

النص على الحكم فيكون اللفظ مع النص على العلة دالاً على الحكم في مواردها دلالة نص، على أني رأيت في الآمدي أن دلالة النص قد تكون العلة فيها منصوصا عليها أو مومى إليها. وعلى الجملة فهذا الموضوع يحتاج إلى تحرير من حنفي المذهب ضليع في أصوله والله أعلم.

(المذهب الثالث) التفصيل بين الفعل والترك أي أن التنصيص على العلة في جانب التحريم يفيد الأمر بالقياس كما في: حرمت الخمر لإسكارها ولا يفيد من جانب الإيجاب، كما إذا قيل: تصدق على هذا لفقره، وهو مذهب أبي عبد الله البصري وقد فرق بينهما بأن تحريم الشيء لعلة يقتضي ترتب المفسدة على فعل ذلك الشيء لتلك العلة، ولا شك أن التباعد عن هذه المفسدة لا يحصل إلا بترك جميع ما وجدت فيه هذه العلة بخلاف إيجاب الشيء لعلة تترتب عليها مصلحة، فإن حصول هذه المصلحة لا يتوقف على فعل جميع ما يترتب عليه مثلها.

(مثال الأول) إذا قال الشارع: حرمت الخمر لإسكارها فإن الإسكار علة للتحريم يترتب على فعله مفسدة وهي ضرر العقول، وهذه المفسدة لا يمكن للعبد أن ينجو منها إلا إذا ترك جميع المسكرات التي تترتب على شربها هذه المفسدة.

(ومثال الثاني) إذا قال: تصدق على هذا لفقره فإن الفقر علة لوجوب التصدق، ويترتب على تعليق الحكم بها مصلحة هي إعانة هذا الفقير ومساعدته على معاشه وهذه المصلحة يمكن تحصيلها من غير أن يتصدق على غيره من الفقراء.

(والجواب) أنا لا نسلم أن المفسدة المترتبة على فعل ما حرم لعلة لا يمكن التباعد عنها إلا بترك جميع ما وجدت فيه تلك العلة لما قررنا سابقًا أن العلة يجوز أن تكون هي المقيدة بالمحل المنصوص عليه، وحينئذ تكون مفسدتها المترتبة عليها خاصة يتباعد عنها بمجرد ترك الفعل المحرم بالنص كالخمر والله أعلم.

واعلم أني قررت مذهب أبي عبد الله ودليله والجواب عنه بطريقة أعتقد أنها أوضح مما ذكره الإمام وشراح المنهاج وأمس بالنـزاع مع المذهبين السابقين.

هذا تمام القول فيما يتعلق بمسألة التنصيص على العلة والله أعلم بالصواب.

المسألة الثانية

في تقسيم القياس إلى قطعي وظني وإلى أولى ومساوٍ وأدون

هذه المسألة ذكرها صاحب المنهاج هنا في باب الحجية تبعا للإمام في المحصول، وإن كان جعلها مسألتين لا مسألة واحدة ولعلهم ذكروها في هذا الباب للتنبيه على أن القياس القطعي لم ينكره أحد فهو خارج عن محل النـزاع، وإن كانت هذه الحكمة تقتضي تقديمها على ذكر الخلاف لا تأخيرها عنه كما فعلوا.

ونحن -وإن كان مقتضى ترتيب هذا الكتاب أن تذكر في الباب الثالث- نتعرض لها هنا تبعا للمنهاج بالمقدار المناسب كما تعرضنا للمقدار المحتاج إليه في تحرير محل النـزاع كما سبق، وإن شاء الله سنعيد ذكرها في الباب الثالث الذي خصصناه لبيان أقسام القياس فنقول: القياس ينقسم أولاً إلى قطعي وظني، فالقطعي كما تقدم يتوقف على مقدمتين:

(إحداهما) العلم بعلة الحكم في الأصل.

(والثانية) العلم بحصول تلك العلة في الفرع فإذا علمها المجتهد علم بثبوت الحكم في الفرع سواء كان الحكم مقطوعا به أو مظنونا.

(مثاله) قياس الضرب على التأفيف فإنه قياس قطعي لأنا نعلم أن العلة هي الأذى، ونعلم وجودها في الفرع، ولكن الحكم هنا ظني لأنه مستفاد من دلالة الألفاظ وقد قرر الإمام أن الإنصاف أنه لا سبيل إلى استفادة اليقين منها. ا.هـ، وذلك لوجود الاحتمالات العشرة فيها، وهي الاشتراك، والمجاز، والنقل، والإضمار، والتخصيص، والنسخ، والتقديم، والتأخير، وتغيير الإعراب، والصرف، والمعارض العقلي.

واعلم أن كلام الإمام محمول على دلالة الألفاظ في ذاتها بقطع النظر عما ينضم إليها من القرائن التي تجعلها قطعية في معناها كما حقق في موضعه فما ذكره من ظنية حكم الأصل في هذا المثال، إنما هو بالنظر لكونه مستفادا من النص لا بالنظر للواقع وإلا فلا أعلم أحدا خالف في أن التأفيف حرام. والمظنون هو ما إذا كانت كلتا المقدمتين أو إحداهما ظنية كقياس السفرجل على البر في الربوية، والجامع

هو الطعم في كل منهما فإن الحكم بأن العلة هي الطعم ليس مقطوعا به لجواز أن تكون هي الكيل أو القوت.

(فإن قلت): ما معنى كون القياس قطعيا أو ظنيا مع أن القطعية والظنية إنما تتعلق بالأحكام والنسب؟ فتقول: ثبوت القيام لزيد مقطوع به أي: مدرك إدراكًا جازما أو مظنون أي مدرك إدراكًا راجحا والقياس كما تقدم هو الإثبات وقد فسروه بالإدراك المتعلق بثبوت حكم المقيس عليه للمقيس.

(قلت): إن أردنا بالقطعي والظني المقطوع به والمظنون كما هو الظاهر وبالقياس الإثبات فلا يصح التقسيم والإطلاق إلا على سبيل المبالغة أو التجوز، وإن أردنا بالقطعي والظني ما كان على سبيل القطع أو الظن أي: ما كانت صفته القطع والظن صح الإطلاق من غير تسمح، فإن الإدراك يوصف بالقطع والظن والمقطوع به والمظنون هو متعلق الإدراك ومتعلقه هو ثبوت حكم الأصل في الفرع. وكذلك إذا أردنا بالقياس الحكم بتساوي المعلومين أي: النسبة الحاصلة في قولنا: الفرع مساوٍ للأصل في الحكم لمساواته له في العلة، والذي يفهم من شراح المنهاج أن الموصوف بذلك هو الإلحاق. وقد تقدم أن الإلحاق هو الاعتقاد فيعود الإشكال.

(فإن قلت): قد حصل اضطراب في كتب الأصول فتارة يقولون: إن القياس لا يكون إلا ظنيا وتارة يقسمون القياس كما هنا إلى قطعي وظني فهل من توفيق بين كلامهم؟.

(قلت): من نص على أن القياس لا يكون قطعيا بل هو ظني، (إما) أنه أراد القياس المختلف في حجيته أو جرى على أن ما يسمى قياسا قطعيا ليس بقياس، بل الحكم مستفاد بالدلالة اللفظية على نحو ما سيأتي.

(فإن قلت): إن هذا الجواب لا يظهر مع تعليل بعضهم لظنية القياس باحتمال أن تكون خصوصية الأصل شرطًا أو خصوصية الفرع مانعا، فإن هذا التعليل يقتضي أن كل قياس حتى ما سميته قطعيا على القول بأنه قياس هو ظني لوجود هذا الاحتمال إذ لا يخلو قياس عنه.

(قلت): لا نسلم أن كل قياس يوجد فيه هذا الاحتمال فقد يحصل القطع بعدم اعتبار خصوصية المحل في الأصل والفرع، وهل يشك أحد في أن علة تحريم التأفيف

هي الأذى بقطع النظر عن كونه حاصلاً من خصوص التأفيف؟ أو هل يشك أحد في أن خصوصية الضرب ليست مانعة من التحريم؟ لا أظن أحدا ينازع في ذلك فإنه واضح والله أعلم.

(فإن قلت): سلمنا أنه قد يقطع بعلة الحكم في الأصل وبوجودها في الفرع من غير اعتبار خصوصية المحل فيهما كما ذكرت لكن لا نسلم القطع بالإلحاق في الحكم؛ لأن العلل الشرعية ليست مؤثرة فلا يلزم من وجودها وجود المعلول.

(قلت): إن العلل الشرعية يجب اضطرادها وإن لم تكن مؤثرة فلا يتخلف الحكم عنها إلا لمانع أو فوات شرط، كما يأتي تحقيقه في النقض وفي تخصيص العلة على أن تجويز تحريم التأفيف فقط دون الضرب يعد من سخافات العقول، فالقطع بالإلحاق في مثل هذه الصورة من البداهة بمكان والله أعلم.

وينقسم القياس ثانيا إلى أولى ومساو وأدون فإن كان ثبوت الحكم في الفرع أولى من ثبوته في الأصل فهو الأولى، وإن كان مساويا فهو المساوي، وإن كان دونه فهو الأدون، فالأولي كقياس الضرب على التأفيف فإن الأذى في الضرب أشد وهو أولى بالتحريم من التأفيف، والمساوي كقياس الأمة على العبد في سراية العتق من البعض إلى الكل فإنه قد ثبت في العبد بقوله ﷺ: «**من أعتق شركًا له** في **عبد قوم عليه**»[1] ثم قسنا عليه الأمة في هذا الحكم لتساويهما في علته وهي تشوف الشارع إلى العتق. قال الأسنوي: ويسميان أي: هذان القسمان بالقياس في معنى الأصل وبالقياس الجلي. ا.هـ .

والمعروف أن القياس في معنى الأصل هو ما جمع فيه بنفي الفارق والمؤثر كالقسم الثاني وكقياس صب البول في الماء على البول فيه، وأما الجلي فيطلق بإطلاقات متعددة ذكرها ابن السبكي في جمع الجوامع وسنفصلها في الباب الثالث إن شاء الله تعالى.

(وأما الأدون) فكالأقيسة التي يستعملها الفقهاء في مباحثهم مثل قياس البطيخ على البر في الربا بجامع الطعم. قال الإمام في المحصول: وأما مراتب التفاوت فهي

(١) أخرجه البخاري (٢٥٢٢) ومسلم (١٥٠١) من حديث عبد الله بن عمر.

بحسب مراتب الظنون، ولمّا كانت مراتب الظنون غير محصورة فكذا القول في مراتب هذا التفاوت.

(فإن قلت): مقتضى بيانك لقياس الأولى بما سبق أن أولوية الفرع بالحكم إنما كانت لأن ما فيه من العلة المقتضية للحكم أكثر مما في الأصل كالإيذاء فإنه في الضرب الذي هو فرع أشد منه في التأفيف، فلذلك كان الضرب بالتحريم أولى من التأفيف. فهل وجه كون القياس أدون هو تفاوت العلة أيضا بحيث يكون ما في الأصل أشد مما في الفرع عكس الأولى، وإذا كان كذلك فهل يتفق مع قولهم شرط القياس وجود العلة بتمامها في الفرع مع أنه على هذا الوجه لم توجد العلة بتمامها فيه.

(قلت): وجه ابن السبكي أدونية القياس بغير ذلك تفاديا عن مخالفة ما ذكرته من الشرط، فإنه قال هو عدم القطع بأن ما ظن عليته علة كالطعم فإن القائل بعليته في الربويات ليس قاطعا بمقالته لاحتمال أن تكون العلة هي الكيل أو القوت، فإذا جئنا إلى قياس التفاح على البر قلنا: هو مساواته في الطعم، وثبوت الحكم فيه أدون من ثبوته في البر؛ لأن البر مكيل مقتات مطعوم فهو ربوي على كل الاحتمالات والتفاح ربوي على احتمال واحد وهو كون العلة الطعم. والثابت على كل الاحتمالات أقوى من الثابت على احتمال واحد. ا.هـ.

(أقول) لا مانع من أن تكون الأدونية بحسب تفاوت العلة قوة وضعفًا بأن تكون العلة أشد في الأصل منها في الفرع بحيث يكون اقتضاؤها للحكم في الأصل أقوى من اقتضاءها له في الفرع عكس الأولى، ولا ينافيه اشتراط وجود العلة بتمامها في الفرع لأن القياس حينئذ يكون مبنيا على أن علة الحكم هي القدر المشترك المتحقق في المقدار القوي والضعيف، ولا شك أن الحكم الثابت في ذي العلة المتحققة في المقدار القوي أقوى من الحكم الثابت في ذي العلة المتحققة في المقدار الضعيف. فلو فرضنا أن المنصوص على حكمه هو ضرب الوالدين وغلب على الظن أن العلة هي مطلق الإيذاء المنافي لاحترامهما والإحسان إليهما صح أن يكون مثل التأفيف مقيسا على الضرب، والجامع هو مطلق الإيذاء المتحقق فيهما وإن كان في الضرب الذي هو الأصل أشد منه في التأفيف الذي هو الفرع فيكون اقتضاؤه للتحريم في

الأصل أقوى منه في الفرع ويكون التحريم في الفرع دون التحريم في الأصل.

(فإن قلت): يرجع هذا الوجه إلى ما قاله ابن السبكي فإن يمكن أن يقال: إن الأدونية جاءت من أن العلة في الأصل يحتمل أن تكون هي الإيذاء مطلقًا، أو الإيذاء الشديد المتحقق في مثل الضرب ولا يثبت التحريم في مثل التأفيف إلا على الاحتمال الأول فقط.

(قلت): ينفرد هذا الوجه الذي قررناه فيما لو تيقنا أن العلة هي المطلق المتحقق في القوي والضعيف، فإنه لا يجري فيه توجيه ابن السبكي قطعا.

(فإن قلت): هل يكون القياس أدون بمثل ما قاله ابن السبكي أيضا، ويكون لأدونية القياس وجهان:

(أحدهما): ما ذكرته.

(والثاني): ما ذكره ابن السبكي.

(قلت): إن جرينا على أن القياس المساوي لا يكون ظنيا يكون القياس أدون بمثل ما قاله ابن السبكي أيضا، وإن جرينا على أنه يكون ظنيا كما يكون قطعيا فلا يكون وسيأتي تفصيل القول في قطعية وظنية الأقسام الثلاثة والله تعالى أعلم بالصواب.

ثم اعلم أنه يتعلق بهذين التقسيمين مباحث:

(المبحث الأول): أن حكم الأصل تارة يكون قطعيا، وتارة يكون ظنيا، وذلك بحسب الدليل الدال عليه. قال الإمام في المحصول: ثبوت الحكم في الأصل إما أن يكون يقينيا أو لا يكون، فإن كان يقينيا استحال أن يكون الحكم في الفرع أقوى منه لأنه ليس فوق اليقين درجة.

(أما) إذا لم يكن يقينيا فثبوت الحكم في الفرع إما أن يكون أقوى أو مساويا أو أدون. مثال الأول: قياس الضرب على التأفيف إلخ. الأمثلة السابقة. ا.هـ.

وقد اعترض عليه النقشواني بأن العلوم تتفاوت. ا.هـ.

وقال القرافي في شرح المحصول: قلنا لا نسلم ذلك، (أي: ما قاله الإمام) لأنا قد بينا أن اليقينيات قد تختلف في الجلاء فإن الواحد نصف الاثنين أجلاً من الحسابيات المعلومة بالضرورة والحسيات أجلاً من الواحد نصف الاثنين والمرئيات

أجلاً من الملموسات. ا.هـ .

وفي هذا الكلام الذي أطبق عليه هؤلاء الأئمة وغيرهم مناقشة على جانب عظيم من الأهمية، ذلك أن مقتضى هذا الكلام أن معنى كون الفرع أولى بالحكم من الأصل أن إدراكه أقوى من الإدراك المتعلق بحكم الأصل، فإن كان حكم الأصل قطعيا وجرينا على أن العلوم تتفاوت كان العلم بحكم الفرع أقوى وأجلا من العلم بحكم الأصل. وإن كان حكم الأصل ظنيا كان ظن حكم الفرع أقوى من ظن حكم الأصل، وذلك مشكل لأن حكم الفرع في كل قياس تابع لحكم الأصل ومتفرع عليه وطريق لعلمه أو ظنه. ولا شك أن علم التابع وظنه أضعف من علم المتبوع وظنه فلا يتصور أن يكون العلم أو الظن بحكم الفرع أقوى وأجلاً من العلم أو الظن بحكم الأصل في أي قياس. وبعبارة أخرى العلم أو الظن بحكم الأصل تابع في القوة والضعف لطريقه وهو الدليل الدال عليه.

(وأما) حكم الفرع فتابع لطريقه وهو القياس المتوقف على دليل حكم الأصل ولذلك لا يكون حكم الفرع قطعيا إذا كان حكم الأصل ظنيا سواء كان القياس قطعيا أو ظنيا، فالتحقيق أن معنى أولوية الفرع بالحكم أن الفرع اشتمل على مقدار من علة الحكم أعظم مما اشتمل عليه الأصل فكان اقتضاء العلة للحكم في الفرع أقوى من اقتضائها له في الأصل.

وقوة العلة وضعفها بالنظر للمصلحة والمفسدة التي تترتب عليها وذلك كالتأفيف والضرب، فإن العلة الجامعة فيهما هي مطلق الإيذاء وهو في الضرب لعظم مفسدته أشد منه في التأفيف. وهذا غير العلم بالحكم لأن العلم بحكم الله في الأصل، والفرع تابع للدليل، والدليل على الحقيقة هو دليل حكم الأصل والقياس واسطة والله أعلم.

(المبحث الثاني) إذا جرينا على ظاهر التقسيمين السابقين يكون للقياس في ذاته من الصور العقلية ست (القياس القطعي) وتحته ثلاث صور: (الأولى، والمساوي، والأدون، والظني كذلك). ثم إن صريح كلام الشراح أن قياس الأولى لا يكون إلا قطعيا وكذا المساوي على ما هو ظاهر عبارة الأسنوي من أنه القياس في معنى الأصل وهو ما قطع فيه بنفي الفارق.

وقياس الأدون لا يكون إلا ظنيا، فيتلخص من ذلك أن القياس القطعي له صورتان: الأولى، والمساوي، والقياس الظني صورة واحدة وهو الأدون فجملة الصور الواقعية ثلاث وبقيت ثلاث صور من الصور العقلية: القياس القطعي الأدون، والظني الأولي والمساوي، ولكن إذا نظرت في هذه الأقسام مع غض النظر عما قاله الشراح أمكنك القول بأن القياس القطعي يكون أدون والقياس الظني يكون أولى ومساويا وإليك البيان:

قد علمت أن قطعية القياس إنما تكون بحصول العلم بعلة الحكم وبوجودها في الفرع وظنية بخلاف ذلك، وأن الأولوية والمساواة والأدونية على ما قررناه إنما تكون بحسب تفاوت العلة في الأصل والفرع وعدم تفاوتها، فإن كانت في الفرع أقوى منها في الأصل فالأولى، وإن كان العكس فالأدون. وإن لم تتفاوت فالمساوي.

إذا تمهد هذا فاعلم أنه يجوز أن لا نقطع بالعلة في الأصل وهي مع ذلك أقوى في الفرع منها في الأصل فيكون القياس ظنيا أولى.

(مثال ذلك) على ما يؤخذ من تقرير الشربيني قول الشافعية: إذا كان القتل الخطأ يوجب الكفارة فالعمد أولى، وإذا كان اليمين غير الغموس يوجب الكفارة فالغموس أولى فهذان القياسان ظنيان ومن قبيل الأولى. وإنما قلنا أنهما ظنيان لجواز أن لا يكون المعنى في ذلك هو الزجر الذي هو أشد مناسبة للعمد أو الغموس بل التدارك والتلافي للمضرة وربما لا يقبلها العمد والغموس.

ويجوز أن لا نقطع أيضا بعلة الحكم في الأصل وهي مع ذلك غير متفاوتة بل ما في الأصل مساو لما في الفرع فيكون القياس ظنيا مساويا وأمثلته كثيرة، ويجوز أن نقطع بالعلة في الأصل وهي مع ذلك فيه أقوى منها في الفرع فيكون القياس قطعيا أدون كما تقدم في مثال الضرب والتأفيف على فرض أن المنصوص على حكمه هو الضرب مع القطع بأن العلة هي مطلق الإيذاء. هذا كله إذا وجهنا الأدونية بالتفاوت في العلة.

(أما) إذا وجهت بما قاله ابن السبكي فالصورتان الأوليان يكونان من قبيل الأدون ولا يتصور أن يكون القياس الظني أولى ولا مساويا كما هو ظاهر الشراح.

(وأما) الصورة الأخيرة فهي واردة على توجيه ابن السبكي إلا إذا منع تصور

وقوعها والله أعلم.

(المبحث الثالث) اتفقوا على أن الحكم الثابت بالقياس الأدون لا مستند له إلا القياس، (وأما) الحكم الثابت بالقياس الأدون لا مستند له إلا القياس. (وأما) الحكم الثابت بالأولى فقد اختلفوا فيه هل الدلالة عليه قياسية أو لفظية؟ وعلى أنها لفظية هل هو منطوق أو مفهوم؟ وعلى أنه منطوق قيل: نقل اللفظ عرفًا إلى ما يشمله ويشمل المعنى الأصلي، وقيل: استعمل فيما يشملهما مجازا من إطلاق الخاص على العام بقرينة السياق وغيره، وعلى أنه مفهوم فهو مفهوم موافقة دل اللفظ عليه دلالة انتقالية أي: بالتنبيه بالأدنى على الأعلى كما في قوله تعالى: ﴿**فلا تقل لهما أف**﴾[الإسراء: ٢٣] فنبه بالمنع من التأفيف وهو القول: (أف) على ما هو أعلى منه في الأذى وهو الضرب، أو بالعكس كقوله تعالى: ﴿**ومن أهل الكتاب من إن تأمنه بقنطار يؤده إليك**﴾ [آل عمران: ٧٥] فنبه بالأمانة على القنطار ورده إلى صاحبه على الأمانة على ما هو أقل منه وهو الرطل والدرهم، **والأول**: في جانب النفي، **والثاني**: في جانب الإثبات.

وليست هذه الدلالة التزامية كما قاله الأسنوي نقلاً عن البيضاوي في بحث اللغات لأن المدلول وهو مفهوم الموافقة ليس لازما للمعنى الأصلي وهو المنطوق، وإنما هو لازم للعلة والمعتبر مدلولاً للفظ دلالة التزامية هو لازم الموضوع له لا لازم العلة.

(فإن قلت): يلزم على هذا بطلان حصرهم للدلالة اللفظية في ثلاثة أنواع: المطابقة، والتضمن، والالتزام.

(قلت): إن دلالة اللفظ المنحصرة في هذه الثلاثة هي الدلالة اللفظية الوضعية أي: ما كان للوضع فيها مدخل في الدلالة على المعنى أو جزئه أو لازمه، وهذه ليست كذلك، كذا يؤخذ مما كتب على جمع الجوامع. ولك أن تقول: أنه لا مانع من أن يكون المفهوم لازما للمنطوق بواسطة العلة وذلك كاف في كونها دلالة التزامية فصح ما قاله الأسنوي والبيضاوي فإنهم يكتفون في الدلالة الالتزامية باللزوم العرفي والله أعلم.

ثم إنه حصل خلاف هل مفهوم الموافقة قاصر على الأولى أو يكون مساويا

أيضا كما في قوله تعالى:﴿**ولا تقربوا مال اليتيم إلا بالتي هي أحسن**﴾[الإسراء: ٣٤] فإنه يدل بطريق المفهوم على حرمة إحراقه أيضا. هذا على مصطلح الشافعية.

(وأما) الحنفية فمذهبهم أن ما يسمى مفهوم موافقة سواء كان أولى أو مساويا مدلول عليه دلالة نص، وهي كما تقدم ذكرها قريبا أن يوجد في المعنى الذي يدل عليه النظم علة يفهم كل من يعرف اللغة أي: وضع اللفظ لمعناه أن الحكم في المنطوق لأجلها. ثم من قال: إن الدلالة عليه قياسية اعتصم بأن اللفظ لم يوضع إلا للمنطوق، وليس حكم المسكوت عنه جزءًا منه ولا لازما له ولم يثبت نقل العرف لما يشمله ولا أنه استعمل فيه مجازا، وإنما ثبت بالإلحاق نظرا للعلة الجامعة ولا معنى للقياس إلا ذلك، ورد من قبل من قال: إنه منطوق بأن اللفظ نقل عرفًا لما يشمله لتبادر الفهم عرفًا إليه أو أن اللفظ استعمل فيه مجازا بدليل أنه لا يفهم من مجرد اللفظ بل لا بد من قرينة السياق وغيره، وهذا القول (أعني القول بالمجاز) نقله ابن السبكي في جمع الجوامع عن الآمدي والغزالي. وبين العلامة الشربيني ضعفه وأنه فهم من عبارة الغزالي في (المنخول) [(١)] ضمنا من غير تصريح بذلك.

(وأما) من قال: إنه مفهوم أو مدلول عليه دلالة نص فأجاب عما سبق بأن العلة الجامعة إنما هي لتناوله لغة لا لثبوت الحكم حتى يكون قياسا ولهذا نقطع بفهم هذا المعنى المسكوت عنه لغة قبل شرع القياس.

(فإن قلت): هل من تناف بين القول بأنه مفهوم أو مدلول عليه دلالة نص وبين القول بأنه قياس؟

(قلت): قال الصفي الهندي: لا تنافي بينهما لأن المفهوم مسكوت والقياس إلحاق مسكوت بمنطوق، ووافقه ابن السبكي في شرح المختصر فقال: لا تنافي بينهما لأن للمفهوم جهتين باعتبار إحداهما مستندا إلى اللفظ فكان مفهوما، وباعتبار الأخرى قياس ولكنه في شرح المنهاج رد على الصفي الهندي واعتبرهما متنافين وعلل ذلك بأن المفهوم مدلول اللفظ والمقيس غير مدلول وهما متناقضان. والتحقيق أن من لم يشترط في القياس أن لا يكون الوصف المناسب مفهوما من اللغة، بل القياس عنده

(١) كتاب للغزالي في أصول الفقه.

هو مجرد إلحاق مسكوت بمنطوق لعلة سواء كانت تلك العلة يفهمها فاهم اللغة من النص على حكم الأصل بحيث يفهم حكم المسكوت من اللفظ، وإن لم يشرع القياس أو لا تكون العلة كذلك ذهب إلى أنه قياس واعتبر القياس نوعين: جليا، وهذا لا خلاف فيه، وغير جلي وفيه الخلاف. ومن اشترط في القياس أن لا يكون حكم المسكوت مفهوما من اللفظ بمقتضى اللغة ولو بواسطة العلة جرى على أنه مفهوم أو مدلول عليه دلالة نص، فليس بينهما تناف بل الخلاف اعتباري لفظي لا يترتب عليه شيء وما قيل من أن له فوائد كجواز النسخ به على القول بالدلالة اللفظية دون القياسية فغير صحيح كما يعلم من محله والله أعلم.

ولما كان القول بأن دلالته قياسية أو بطريق المفهوم، أو دلالة نص إنما تختلف بالاعتبار قصر الإمام الرازي في المحصول النـزاع في هذا المقام بين القياس والحقيقة العرفية فقال ما خلاصته: إن من الناس من قال: إن المنع من التأفيف منقول بالعرف عن موضوعه اللغوي إلى المنع من أنواع الأذى. وهذا القول حكاه في مقابلة أنه قياس فجعلهما مذهبين:

(الأول) أنه قياس.

(والثاني) حقيقة عرفية.

ثم احتج للأول بأمرين:

(أحدهما) أن النقل خلاف الأصل فلا يصار إليه إلا بدليل وما قيل أن التبادر وكثرة الاستعمال دليل على النقل فلا يصح إلا إذا ثبت الاستعمال في العام نفسه وذلك هو محل النـزاع.

(وأما) التبادر للعام من مجرد اللفظ فممنوع بل من قرينة السياق كما يؤخذ من الدليل.

(الثاني) أنه لو كان منقولاً عرفًا لما حسن من الملك إذا استولى على عدوه أن ينهى الجلاد عن صفعه والاستهانة به، وإن كان يأمر بقتله لكن التالي باطل وإذا بطل التالي بطل المقدم وثبت نقيضه، وهو أنه لم ينقل عرفًا وإذا بطل أنه منقول عرفًا ثبت أن الحكم مستفاد من القياس وهو المطلوب.

ووجه الملازمة أنه لو كان منقولاً عرفًا لكان مثل كلام الملك هذا متناقضا لأن

هذا اللفظ منقول من الصفع إلى المنع من أنواع الأذى مطلقًا التي منها القتل، بل هو أعظمها وأولى بالمنع من غيره فيناقض أمره بقتله فكأنه قال: اقتله ولا تقتله. (وأما) الصغرى وهو بطلان التالي فدليلها العرف فإن مثل هذا الكلام يعد في العرف حسنا.

وأجاب ابن السبكي بمنع الملازمة من وجهين:

(الأول) أن كلام الملك هذا ليس من قبيل ما نحن فيه فإن الاستخفاف عند ذوي الأنفة والنفوس الأبية أشد وقعا من القتل؛ ولذلك قتل كثير من الملوك أنفسهم حينما أيقنوا بالأسر في يد عدوهم وحينئذ فهو ناه عن الأعلى آمرا بالأدنى.

(الوجه الثاني) أنا سلمنا أنه من قبيل ما نحن فيه لكن إنما ندعي النقل عرفًا إذا لم يتقدم ما يناقض مقتضاه كما في صورة النـزاع.

(وأما) ما قاله الأسنوي من أنه لا يطابق المدعي؛ لأن الكلام في نقل التأفيف لا في نقل الاستخفاف، ولا يلزم من عدم النقل في لفظة عدم النقل في أخرى. فلو قال: ولا تقل له أف، لاستقام فغير مسلم كما هو واضح إذ ليس الكلام في خصوص لفظ: لا تقل له أف بل هو في كل ما أشبهه والله أعلم.

(واحتج للثاني بأمور):

(الأول) لو كان هذا الحكم مستفادا من القياس لوجب أن لا يعلمه من لا يقول بصحة القياس، لكن التالي باطل فبطل المقدم وثبت نقيضه وهو المطلوب.

(والجواب) بمنع الملازمة لأنه مستفاد من القياس الجلي الذي لم ينكره أحد وقد علمت في عدة مواضع أن القياس الجلي لم ينكره إلا ابن حزم الذي لا يعتد بخلافه، وأن من قال به لا يسميه قياسا بل يسميه استدلالاً وهو والقياس الجلي مختلفان بالاعتبار فقط كما سبق موضحا، وبذلك تعلم ما في كلام ابن السبكي هنا.

(الثاني) أنه لو كان مستفادا من القياس لوجب أن لا يعلمه العاقل لو منعه الله من القياس الشرعي.

(والجواب) عن هذا الوجه كالجواب عن الوجه الأول سواء بسواء.

(الثالث) أننا أجمعنا على قولهم: فلان لا يملك نقيرا ولا قطميرا، وقولهم: فلان لا يملك حبة يفيد في العرف أنه لا شيء له ألبتة، فوجب أن يكون هذا اللفظ قد نقله العرف إلى ذلك وإذا ثبت النقل في هذه الألفاظ ثبت في مثل: (**فلا تقل لهما**

أف) إذ لا قائل بالفرق.

(والجواب) أما عن المثال الأول فقد حكمنا فيه بالنقل بالضرورة إذ لا فائدة في حمله على معناه الأصلي، (وأما) ما كان مثل: (**فلا تقل لهما أف**) فلا ضرورة تلجئ إلى النقل فيه لجواز الحمل على معناه اللغوي، وهو المنع من التأفيف فقط، (وأما) عن المثال الثاني فلا نسلم أن دلالته على نفي كل شيء بواسطة نقل العرف اللفظ لذلك بل لأن الحبة جزء مما فوقها مما يزرع فليست جزءًا مما فوقها. وإن كان المراد زنة حبة فيصح أن تكون جزءًا مما فوقها لكن لا بد من ادعاء اشتهار هذا التقدير في العرف؛ لأن الأصل عدم التقدير فيلزم أن تكون اللفظة منقولة، وعلى كل يستوي المثالان في دعوى النقل للضرورة، كذا يؤخذ بالنسبة إلى احتمال التقدير من الأسنوي، وفيه نظر للفرق بين المثالين على التقدير فإن المثال الأول ادعينا فيه نقل العرف له من الخاص إلى العام للضرورة. (وأما) المثال الثاني على التقدير فلم ندع إلا نقل الحبة عن أصلها إلى زنتها حتى صارت جزءًا مما فوقها وحينئذ كان إرادة نفي كل شيء منها بطريق اللزوم.

على أنه يمكن أن يقال: إن إرادة زنة حبة إنما جاءت من تقدير مضاف في نظم الكلام من غير حاجة إلى النقل العرفي والله أعلم.

(واعلم) أني ذكرت هذه المسألة على وجهها وقطعت النظر عن سياق المنهاج وشراحه، ولا يخفى على من أحاط بما ذكرناه ما في سياقهم وما ذكروه من الأدلة من مواطن الضعف والله أعلم.

(المسألة الثالثة) ذكر في البحر المحيط أنه لا يحكم بفسق المخالف في حجية القياس وإن قلنا أن دليله قطعي لأنه متأول، وقال بعض المتكلمين: يحكم بفسقه حكاه الحلواني. ا.هـ .

(فإن قلت): قد سبق أن العمل بالقياس كان مجمعا عليه، وأن أول من باح بإنكاره النظام وتابعه عليه غيره، ولا شك أن المخالفة فيه خرق للإجماع فكيف لا يعد فاسقًا من خرق الإجماع مع أن المعروف أنه يكفر بذلك إن كان عالمًا بذلك متعمدا.

(قلت): قد سبق أن منكره ادعى الإجماع أيضا على إنكاره، ولم يسلم

الإجماع على العمل به، ولعل هذا هو التأول الذي ذكره الزركشي في البحر، وهو وإن لم يسلم له مخرج عن العصيان. ولكن هذا إنما يظهر بالنسبة لغير النظام أما النظام الذي طعن في الصحابة وفي إجماعهم فلا أظن أنه لا يعد فاسقًا، على أن ابن السبكي قد نقل أنه زنديق وقد سبق التنبيه على ذلك والله أعلم.

(المسألة الرابعة) القياس يعمل به قطعا عندنا في نص الشارع أما بالنسبة إلى نص المجتهد، كما لو نص على حكم فهل تستنبط العلة ويعدى الحكم؟ قال الإمام الرافعي في كتاب القضاء: حكى والدي عن الإمام محمد بن يحيى المنع في ذلك، وإنما جاز في نص الشارع لأنا تعبدنا وأمرنا بالقياس والأشبه بصنيع الأصحاب خلافه، ألا تراهم ينقلون الحكم ويختلفون في أن علته كذا أو كذا وكل منهما يطرد الحكم في فروع علته، وهذا كما قال، وهو المعبر عنه بالتخريج كذا في البحر المحيط.

(المسألة الخامسة) إنما يعمل بالقياس ابتداء ولا يجوز النسخ به ولئن جوزناه فلا يقع ومحل بسطها في النسخ.

(المسألة السادسة) لا يجوز العمل بالقياس في أسماء الله تعالى وإن أثبتناها بالظن كخبر الواحد، قاله ابن القشيري في المرشد.

(المسألة السابعة) يجوز أن يتعبد النبي ﷺ بالقياس عند الجمهور وقيل: لا يجوز، وقد سبق أن القياس الصادر منه ﷺ قطعي فلا نزاع فيه، ويجوز أن يتعبد الله بالقياس من عاصره ﷺ عند المعظم، وقيل: لا يجوز مطلقًا وقيل: بالتفصيل بين الحاضر والغائب ومحل بسط هذا الموضوع في باب الاجتهاد.

(المسألة الثامنة) إنما يستعمل القياس إذا عدم النص. قال الشافعي -رضي الله عنه- في آخر الرسالة: القياس موضع ضرورة لأنه لا يحل القياس والخبر موجود كما يكون التيمم طهارة عند الإعواز من الماء، ولا يكون طهارة إذا وجد الماء، وأطلق الأستاذ أبو إسحاق أن المسألة إذا لم يكن فيها نص ولا إجماع وجب القياس فيها، وإلا جاز، وهل يعمل به قبل البحث على النصوص وجميع دلالتها؟ للمسألة أحوال:

(أحدها) أن يريد العمل به قبل طلب الحكم من النصوص المعروفة فيمتنع قطعا.

(ثانيها) أن يريد العمل به قبل طلب نصوص لا يعرفها مع رجاء الوجود فعلى

كلام أبي إسحاق السابق: يجوز، ومذهب الشافعي، ومذهب أحمد وفقهاء الحديث: لا يجوز، ولهذا جعلوا القياس ضرورات بمنـزلة التيمم لا يعدل إليه إلا إذا غلب على ظنه عدم الماء وهو معنى قول أحمد: (وما تصنع بالقياس وفي الحديث ما يغنيك). ولهذه المسألة شبه بجواز الاجتهاد بحضرة النبي ﷺ فإن وجود النبي ﷺ بمنـزلة النص فيحتمل الجواز إذا خاف الفوت على حكم الحادثة.

(الحالة الثالثة) أن يبحث عن النص ويغلب على ظنه عدمه فههنا يجوز القياس قطعا، كذا في البحر المحيط للزركشي. ثم قال فيه: حكى ابن حزم، عن أبي حنيفة -رحمه الله- أن الخبر المرسل والضعيف أولى من القياس، ولا يحل القياس مع وجوده. قال: والرواية عن الصاحب الذي لا يعرف له مخالف منهم أولى من القياس، وقال الشافعي -رحمه الله- تعالى: لا يجوز القياس مع نص القرآن أو خبر مسند صحيح وأما عند عدمهما فالقياس واجب. وقال أبو الفرج، والقاضي أبو بكر الأبهري المالكيان: القياس أولى من خبر الواحد المسند والمرسل.

قال ابن حزم: وما نعلم هذا القول عن مسلم يرى قبول خبر الواحد قبلهما. وحكى الشيخ شهاب الدين أبو شامة في كتاب الجهر بالبسملة، عن القاضي ابن العربي أنه سمع أبا الوفاء بن عقيل في رحلته إلى العراق يقول: مذهب أحمد أن ضعيف الأثر خير من قوي النظر. قال ابن العربي: وهذه وحلة من أحمد لا تليق بمنصبه فإن ضعيف الأثر لا يحتج به مطلقًا. قال بعض أئمة الحنابلة المتأخرين مراده بالضعيف ما انحط عن درجة الصحيح، وإن كان حسنا. ا.هـ باختصار .

وما قيل فيما نقل عن الإمام أحمد -رضي الله عنه- ينبغي أن يقال فيما حكاه ابن حزم عن أبي حنيفة -رضي الله عنه- والله تعالى أعلم.

وقال الزركشي في البحر: قد يعمل بالقياس مع وجود النص في صور:

(منها) أن يكون النص عاما والقياس خاصا، وقلنا بقول الجمهور أنه يجوز تخصيص العموم بالقياس فالقياس مقدم.

(ومنها) أن يكون أصل القياس ثبت بنص أقوى من ذلك النص المعارض وقطع بوجود العلة في الفرع فإنه يقدم على القياس.

(ومنها) أن يكون النص مخالفًا للقياس من كل وجه على رأي الحنفية فإنهم

يقدمون القياس على خبر الواحد وحكاه ابن برهان عن مالك أيضا. ا.هـ، وانظر هذا الأخير المنقول عن الحنفية مع ما نقله ابن حزم، عن أبي حنيفة فإنهما متنافيان والله أعلم.

(المسألة التاسعة) ذكر الآمدي في الأحكام أن القياس مأمور به لقوله تعالى: ﴿**فاعتبروا يا أولي الأبصار**﴾ [الحشر: ٢] كما سبق تقريره وهو منقسم إلى واجب ومندوب، والواجب منه ما هو واجب على الأعيان، وذلك في حق كل من نزلت به نازلة من القضاة والمجتهدين، ولا يقوم غيره فيها مقامه مع ضيق الوقت. ومنه ما هو واجب على الكفاية وذلك بأن يكون كل واحد من المجتهدين يقوم مقام غيره في تعريف حكم ما حدث من الواقعة بالقياس.

(وأما) المندوب فهو القياس فيما يجوز حدوثه من الوقائع ولم يحدث بعد، فإن المكلف قد يندب إليه ليكون حكمه معدا لوقت الحاجة ثم قال: هل يوصف القياس بكونه دينا لله تعالى؟ وحكى في ذلك ثلاثة مذاهب:

(الأول) مذهب القاضي عبد الجبار وهو أنه يوصف مطلقًا.

(والثاني) مذهب أبي الهذيل وهو المنع مطلقًا.

(والثالث) مذهب الجبائي وهو التفصيل بين الواجب فيوصف بذلك والمندوب فلا يوصف، ثم اختار الآمدي أنه إن عني بالدين ما كان من الأحكام المقصودة بحكم الأصالة، كوجوب الفعل وحرمته فالقياس ليس بدين فإنه غير مقصود لنفسه بل لغيره.

وإن عني بالدين ما تعبدنا به سواء كان مقصودا أصليا أو تابعا فالقياس من الدين لأنا متعبدون به وبالجملة فالمسألة لفظية. ا.هـ كلام الآمدي في الأحكام.

ويعلم منه أن هذه الأقوال كلها للمعتزلة، ولم يبين الآمدي وجه هذه الأقوال وقد حكاها ابن السبكي في جمع الجوامع بطريقة أخرى مخالفة لحكاية الآمدي، وعبارته مع شرحه للمحلي: القياس من الدين لأنه مأمور به لقوله تعالى: ﴿**فاعتبروا يا أولي الأبصار**﴾ وقيل: ليس من الدين لأن اسم الدين إنما يقع على ما هو ثابت مستمر والقياس ليس كذلك؛ لأنه قد لا يحتاج إليه.

(وثالثهما) منه حيث يتعين بأن لم يكن للمسألة دليل غيره بخلاف ما إذا لم

يتعين لعدم الحاجة إليه، وقد بحث العلامة ابن قاسم في آياته دليل القول الثاني.

وحاصل بحثه أنه إن أريد بالمستمر ما يكون فعله مستمرا في كل وقت فيوجد من الدين ما لا يكون كذلك، وإن أريد به ما يتكرر فعله فالقياس كذلك فهو يتكرر بتكرر الحاجة فهو كركعتي الاستخارة مثلاً تتكرر بتكررها. وإن أريد به ما يكون مشروعا في حق كل أحد أو في حق الأكثر أو ما لو وقع دام فيوجد من الدين قطعا ما ليس كذلك. وإن أريد به غير ذلك فليبين فتأمل. ا.هـ .

وقد أجاب العلامة الشربيني عنه بقوله: لعل المراد به مالا يغني عنه غيره في بعض الأحيان مع امتناع العلم به، ثم استشكل العلامة الشربيني تعليل الشارح للقول الثاني بقوله: (لأنه قد لا يحتاج إليه) بأنه يقتضي أن القياس على الأول من الدين وإن لم يحتج إليه بأن وجد النص، ثم أجاب عن هذا الإشكال بأنه يمكن أن يقال: إن الأول يقول: القياس الذي من الدين ما وجدت شروطه ومنها عدم النص. والثاني يقول: حيث كان لا يحتاج إليه في بعض الأحيان عند وجود النص فليس شيء منه من الدين. ا.هـ .

(فإن قلت): ما الفرق بين القول الأول على هذا والقول الثالث الذي حاصله أن القياس من الدين إذا تعين بأن لا يوجد للمسألة دليل غيره، فإن مقتضى هذا القول أن القياس من الدين عند عدم النص كالقول الأول سواء بسواء.

(قلت): لعل الفرق بينهما أن الأول يقول: إن القياس مطلقًا من الدين فإن اشترط فيه فقدان النص كان ذلك شرطًا لتحقيق لقياس لا لكونه من الدين، وإن لم يشترط فيه ذلك كما هو رأي من جوز اجتماعهما فالأمر واضح.

(وأما الثالث) فيقول: لا يكون القياس من الدين إلا إذا تعين فيشترط في كونه من الدين فقدان النص سواء جعلناه شرطًا لتحقق القياس أيضا أم لم نجعله. (قلت) الفرق بينهما اعتباري فقط والظاهر أن القول الثالث جار على عدم الاشتراط كما يؤخذ من قول الشارح حيث يتعين، فالخلاف بينهما حقيقي لا اعتباري، وبذلك يصح القول بأن الخلاف بين الأقوال الثلاثة على ما حكاه ابن السبكي في جمع الجوامع وشارحه المحلي ليس لفظيا بخلافه على حكاية الآمدي التي سبق ذكرها، إلا أن ما قرره الآمدي هو المعقول فإن تخصيص اسم الدين بالثابت المستمر على التفسير

السابق للعلامة الشربيني مما لم يدل عليه عقل ولا نقل، والله أعلم بحقائق الأمور.

ثم اعلم أن ابن السبكي نقل عن السمعاني أنه يقال: إن حكم المقيس دين الله وشرعه، ولا يجوز أن يقال: قاله الله ولا رسوله؛ لأنه مستنبط لا منصوص. وقد ناقشه العلامة ابن قاسم في آياته بما حاصله: إن قائل ذلك إن قصد أن الله قاله صريحا بأن دل عليه بقول يخصه فالتحريم واضح لأنه كذب على الله، وإن قصد أنه دل عليه وأرشد إليه بحكم المقيس عليه فينبغي عدم التحريم ويبقى الكلام حال الإطلاق وقد نلتزم عدم التحريم لقيام الاحتمال الآتي وعدم تعمد الكذب، على أنه قد يتوقف في التحريم في القسم الأول إذا قال ذلك بناء على ظنه أن كل شيء لله فيه حكم فللمقيس حكم قاله الله إلخ ما قاله -رحمه الله-.

والظاهر أن الحرمة من حيث أن هذه العبارة تفيد أن حكم المقيس مدلول عليه بالكتاب أو السنة مباشرة فتكون كذبا قطعا.

(وإما) أنه يقصد أن الله دل عليه وأرشد إليه بحكم المقيس عليه فالظاهر أن قصده هذا لا يخرجه من الإثم لأن هذا المعنى لا يؤدي بمثل هذه العبارة، والله أعلم بالصواب.

هذا تمام القول في الفصل الأول من الباب الأول الذي خصصناه لحجية القياس وما يتعلق بها، وسنشرع في الفصل الثاني الذي جعلناه لبيان أن القياس من أصول الفقه، والله الهادي إلى سواء السبيل.

الفصل الثاني
في بيان أن القياس من أصول الفقه

اعلم أن جمهور الأصوليين على أن القياس من أصول الفقه ووجهه واضح فإن القياس من أدلة الفقه كالكتاب والسنة، والإجماع، وذهب إمام الحرمين كما نقله ابن السبكي في جمع الجوامع. والغزالي والكيا كما نقله الزركشي في البحر المحيط إلى أنه ليس من أصول الفقه.

قال الزركشي: واختلفت مآخذهم فقال الغزالي: لأن الأدلة هي المثمرة والأحكام والقياس من طرق الاستثمار، وقال الإمام: لأن الأدلة إنما تطلق على المقطوع به، والقياس لا يفيد الظن. اهـ، ولم يذكر مآخذ الكيا.وفيما قاله الغزالي، وإمام الحرمين نظر.

(أما) ما قاله الغزالي ففيه: أنا لا نسلم أن القياس بناء على أنه حجة ليس مثمرا بل هو مثمر كالكتاب والسنة (اللهم) إلا أن يقال: إن القياس واسطة في أن دليل حكم الأصل دال على حكم الفرع.

(وأما) ما قاله إمام الحرمين فغير مسلم؛ لأنه إن أراد بالمقطوع به من قوله: (إن الأدلة لا تطلق إلا على المقطوع به) هو المقطوع بأنه دليل (فأولاً) ينافيه قوله بعد ذلك: والقياس لا يفيد إلا الظن. (وثانيا) لا يتأتى على أنه حجة ثابتة قطعا. وإن كان مراده بالمقطوع به هو الذي يفيد الحكم قطعا فلا يشمل دليلاً من الأدلة سوى بعض أنواع الإجماع فإن دلالة الكتاب والسنة على الحكم ظنية.

هذا وقد وجه العلامة الشربيني ما قاله إمام الحرمين من أن القياس ليس من أصول الفقه بتوجيه آخر وعبارته: الظاهر أن أصول الفقه عند الإمام لا تطلق إلا على ما يثبت الفقه استقلالاً بأن لا يحتاج في الدلالة على الحكم إلى غيرها، وكل واحد من الكتاب والسنة والإجماع كذلك، بخلاف القياس فإنه محتاج في الدلالة على الحكم إلى أحد هذه الثلاثة ضرورة توقفه على العلة المنصوصة بأحدها أو المستنبطة

مما نص عليه به، فثبت أن كونه حجة لا ينافي أنه ليس من أصول الفقه.

(فإن قلت): الإجماع أيضا يفتقر إلى السند فينبغي أن لا يكون من الأصول على هذا.

(قلت): أجاب السعد في التلويح بأن الإجماع إنما يحتاج إلى السند في تحققه لا في نفس الدلالة على الحكم فإن المستدل به لا يحتاج إلى ملاحظة السند والالتفات إليه بخلاف القياس فإن الاستدلال به لا يمكن بدون اعتبار أحد الأصول الثلاثة فتأمل. ا.هـ -رحمه الله-.

وانظر لم اقتصر في وجه توقف القياس على غيره على توقفه على المنصوصة إلخ ولم يذكر توقفه على النص، أو الإجماع على حكم الأصل.

ثم اعلم أن ما ذكره العلامة الشربيني يظهر منه مدرك إمام الحرمين في عدم اعتبار القياس من الأصول وحاصله: أن القياس حيث احتاج في الدلالة على الحكم إلى غيره لا يصح إطلاق الأصل عليه لأن الأصل ما بني عليه غيره وهو أيضا المحتاج إليه، والقياس مبني على غيره، ومحتاج إلى ذلك الغير، وفيه نظر لأن القياس كما يبنى على غيره يبنى عليه غيره وهو الحكم الشرعي المستفاد منه، وأصول الفقه سميت أصولاً لابتناء الفقه عليها، وهو العلم بالأحكام الشرعية العملية فلا يعتد بهذا المدرك، فالحق أنه من الأصول بل هو بالنظر إلى الفن المدون أدق مباحثه والله أعلم بالصواب.

خاتمة لهذا الباب
في القياس في اللغات والعقليات
القياس في اللغات:

ذهب القاضي أبو بكر الباقلاني على النقل الصحيح عنه، وإمام الحرمين والغزالي والآمدي، وابن الحاجب، وكذا أصحابنا، وأكثر الحنفية، وجمهور المعتزلة على ما نقله في المحصول عنهم إلى أن اللغة لا يجوز إثباتها بالقياس، وجزم به الإمام في الأوامر والنواهي من المحصول. وذهب الإمام هنا إلى الجواز وتبعه البيضاوي في المنهاج، ونقله في المحصول عن ابن سريج من أصحاب الشافعي ونقل أيضا فيه عن ابن جني في الخصائص، أنه قول أكثر أئمة العربية، كالمازني وأبي علي الفارسي، ونقله ابن السبكي في جمع الجوامع، عن ابن أبي هريرة، وأبي إسحاق الشيرازي من أصحابنا.

كما أنه حكى قولاً ثالثًا بجواز إثبات الحقيقة بالقياس دون المجاز، وقبل أن نذكر حجج الفريقين نبين أمورا لا بد من الوقوف عليها:

(الأمر الأول) اتفقوا على أنه ليس من محل الخلاف ثلاثة أشياء:

(أحدها) ما يثبت تعميمه لأفراده بطريق النقل عن العرب سواء كان جامدا كرجل وأسامة أو مشتقًا كأسماء الفاعلين والمفعولين كالضارب والمضروب، فإن لفظ رجل نقل عن العرب أنه اسم للذكر البالغ من بني آدم فيطلق على كل واحد وإن لم يسمع من العرب إطلاقه عليه بخصوصه من غير قياس، وكذلك أسامة فإنه اسم للحيوان المفترس ولا يحتاج في إطلاقه على أي حيوان مفترس إلى قياس، ولم يسمع من العرب إطلاقه بخصوصه عليه، وكذلك الضارب والمضروب.

(ثانيها) ما ثبت تعميمه بالاستقراء والتتبع من أئمة اللغة العربية لكلام العرب ككل فاعل مرفوع، فإن مثل هذه القاعدة الكلية ثبتت باستقراء كلام العرب فكأنها مقررة لديهم، وإن لم يعرفوها بهذا العنوان الحادث بحدوث الاصطلاحات النحوية، فإذا رفعنا فاعلاً لم نسمع شخصه من العرب لا يكون ذلك بطريق القياس. قال ابن السبكي في جمع الجوامع ما معناه: أن لفظ (القياس) يغني عن إخراج هاتين الصورتين من محل النـزاع، ووجهه أن الثابت تعميمه بالنقل أو بالاستقراء لا يتصور فيه قياس حتى ينفي عن محل النـزاع.

(لا يقال): أنه يتصور فيه قياس بأنه يقاس ما لم يسمع رفعه بخصوصه على ما سمع.

(لأنا نقول): ما لم يسمع شخصه من العرب داخل في الكلية المقررة لديهم فحكمه مستفاد من كلامهم بطريق الأصالة والنص لا بطريق القياس، فإن مثله مثل ما لو نص الشارع على أن كل مسكر حرام، ثم ظهر مسكر من المسكرات حديثًا لم يكن موجودا قبل هذا الزمن فإن حكمه مستفاد من النص على الكلية الشاملة له بطريق القياس.

(ثالثها) الأعلام الشخصية كزيد، وعمرو بالنسبة لمعناها العلمي فإنها لم توضع لمعانيها العلمية للمناسبة بينهما حتى يعقل قياس ما شاركها في تلك المناسبة عليها، وإنما وضعت لتمييز الأشخاص بعضها عن بعض عند العالم بوضعها حتى إن من لم يعلم بذلك الوضع لا يتميز الشخص باسمه عنده عن غيره.

قال ابن السبكي: (فإن قلت): قد شاع في العرف قولهم هذا سيبويه، وهذا جالينوس، وليس إلا بطريق القياس وإلا لم يحصل المدح في ذلك.

(قلت): جاز أن يكون ذلك بطريق حذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه أي: هذا حافظ كتاب سيبويه، وعلم جالينوس. ا.هـ .

وأقول: يجوز أيضا أن يكون هذا الإطلاق على سبيل الاستعارة لأنه من الأعلام المشتهرة بنوع وصفية كحاتم، وأن يكون من قبيل التشبيه البليغ أي: هذا مثل سيبويه في علم النحو، ومثل جالينوس في الطب.

(فإن قلت): إذا كان العلم مشتهرا بنوع وصفية وجاز التجوز فيه على ما هو

مقرر في علم البيان فهل يجوز أن يكون محل الخلاف كباقي المجازات على ما سيأتي؟

(قلت): لم أر نصا فيه والظاهر أنه يكون من محل الخلاف؛ لأنه بالتأويل يصير اسم جنس والله أعلم.

(وإنما) محل النـزاع هو الأسماء الموضوعة للمعاني المخصوصة الدائرة مع الأوصاف الموجودة في المسمى وجودا، وعدما كالخمر فإنه اسم لعصير العنب المسكر وهو دائر مع الإسكار وجودا وعدما، فهل يقاس النبيذ عليه لمشاركته له في وصف الإسكار فيطلق عليه اسم الخمر أيضا أو لا، وكذا لفظ السارق هل يطلق قياساً على النباش لمشاركته له في أنه أخذ مال الغير خفية، وكذا لفظ الزاني هل يطلق على اللائط قياسا لمشاركته له في أن كلاً إيلاج فرج في فرج محرم شرعا مشتهى طبعا أو لا وهكذا؟ كذا في ابن السبكي.

(فإن قلت): ظاهره أنه لا يشترط المناسبة بين اللفظ والمعنى مع أن المعروف أنه لا بد منها كما سيأتي في عبارة الشربيني.

وعبارة الأسنوي في هذا المقام أوضح من عبارة ابن السبكي، ونصها، وإنما محل الخلاف الأسماء التي وضعت على الذوات لأجل اشتمالها على معان مناسبة للتسمية يدور معها الإطلاق وجودا وعدما. ا.هـ .

(قلت): إن دوران الاسم مع الوصف القائم بالمسمى دليل المناسبة بين الاسم والمسمى باعتباره وإن لم يظهر لنا في الكل كما ظهر في لفظ الخمر، فلا يقال: أي مناسبة بين لفظ الزنا ومعناه، ولفظ السارق ومعناه، فتأمل والله أعلم.

(الأمر الثاني) يفرق بين القياس في الشرعيات، والقياس في اللغات بأن قياس اللغة يكون الجامع فيه مجرد مناسبة بين المعنى ولفظ الأصل، والقياس في الشرعيات يكون الجامع فيه علة بين المعنيين.

(الأمر الثالث) سبق أن قياس اللغة قيل: يجري في الحقيقة والمجاز وقيل: في الحقيقة فقط، وقيل: لا يجري فيهما.

(أما) تصوره في الحقيقة فظاهر من الأمثلة السابقة.

(وأما) المجاز فكما لو استعملنا لفظ (الدابة) في الفرس من حيث أنه من أفراد ذوات الأربع، فإنه مجاز لغة؛ لأن اللفظ لم يوضع في اللغة للمقيد بخصوصه والعلاقة

هي التقييد فإذا استعمل في حيوان آخر من ذوات الأربع لتلك العلاقة قياسا على المجاز الأول لوجود المناسبة بين اللفظ ومعناه كالأول كان قياسا للمجاز على المجاز بجامع المناسبة بين اللفظ والمعنى فيهما.

(فإن قلت): إذا اشترطنا سماع شخص العلاقة في المجاز يكون لهذا القياس فائدة، وإذا لم نشترط ذلك واكتفينا بسماع نوعها كما هو الصحيح فلا فائدة في هذا القياس؛ لأن باب التجوز مفتوح على مصراعيه سواء جوزنا القياس في المجاز أو لا. بل هو خارج حينئذ عن محل النـزاع؛ لأنه بمنـزلة ما ثبت تعميمه بالاستقراء.

(قلت): يترتب على ذلك فائدة جليلة وهي أنا إذا جوزنا إثبات اللغة قياسا ورتب حكم على مجاز، وهناك مجاز آخر مشارك للمجاز الأول في المناسبة تعدى الحكم إليه من غير حاجة إلى القياس الشرعي بخلاف ما إذا لم نجوز إثبات اللغة بالقياس. وإن اكتفينا بسماع نوع العلاقة.

وهو أيضا ليس خارجا عن محل النـزاع كما ثبت تعميمه بالاستقراء لأن المجاز الثابت بطريق القياس على القول به يكون بمنـزلة ما سمع التكلم به بخلاف ما إذا لم نقل بالقياس، ولو اكتفينا بسماع النوع فإنه لا يكون بمنـزلة ما سمع التكلم به، بل غايته أنه يجوز في مقام آخر أن يستعمل هذا اللفظ في المعنى الثاني مجازا من أي شخص آخر ولا يحمل كلام صاحب المجاز الأول عليه، ثم هو أخص من المجاز المبني على سماع نوع العلاقة إذ لا يشترط فيه مناسبة المعنى للاسم بل مداره على العلاقة بين المعنيين، (أما) هنا فالمسوغ فيه العلاقة مع مناسبة المعنى للاسم. كذا في تقرير العلامة الشربيني مع زيادة توضيح.

(الأمر الرابع) أن فائدة هذا الخلاف أنا إذا جوزنا إثبات اللغة بالقياس كان حكم النبيذ والنباش واللائط مستفادا من النص على حكم الخمر والسارق والزاني من غير حاجة إلى قياس شرعي والله أعلم.

حجج المجوزين لإثبات اللغة بالقياس

ذكر الإمام في المحصول عدة أدلة للمجوزين:

(الدليل الأول) أنا إذا رأينا أن عصير العنب لا يسمى خمرا قبل الشدة الطارئة، وإذا حصلت سمي معها خمرا، وإذا زالت مرة أخرى زال الاسم -والدوران يفيد ظن

العلية- حصل ظن أن العلة لذلك الاسم هي الشدة ثم إذا رأينا حصول الشدة في النبيذ حصل ظن أن علة هذا الاسم حاصلة فيه فيحصل ظن أنه سمي بهذا الاسم. وإذا حصل ظن أنه مسمى بهذا الاسم وعلمنا أو ظننا أن الخمر حرام حصل ظن أن النبيذ حرام والظن حجة فوجب الحكم بحرمة النبيذ. ا.هـ، ما ذكره الإمام في المحصول.

ويتلخص في أن الاسم دار مع الوصف وجودا وعدما فيظن أن الوصف علة فإذا رأينا هذا الوصف في معنى آخر ظن أنه مسمى بهذا الاسم قياسا، وإلى هنا تم الدليل، (وأما) قوله: وإذا حصل ظن أنه مسمى بهذا الاسم وعلمنا أو ظننا إلخ فهو زائد عن القياس في اللغة، وإنما ذكره لبيان فائدته، وخلاصتها أنا إذا جوزنا إثبات اللغة بالقياس كان المقيس بمنـزلة ما سمع التكلم به، وكان منصوصا على حكمه بالنص على حكم المقيس عليه من غير حاجة إلى القياس الشرعي كما سبق.

وتقرير هذا الدليل على القانون المنطقي أن تقول: كلما ثبت أن تسمية شيء باسم معللة بوصف ووجد ذلك الوصف في معنى آخر ثبت أن هذا المعنى الآخر مقيس على الأول ومسمى باسمه، لكن المقدم ثابت فالتالي مثله وهو المطلوب، (أما) الصغرى فدليلها الدوران، (وأما) الملازمة فوجهها أنه لو لم يكن مقيسا عليه ومسمى باسمه لزم تخلف المعلول عن العلة، وأن لا يكون للتعليل فائدة، ويرد على صغراه أنا لا نسلم أن الدوران يفيد ظن العلية للتسمية بهذا الاسم لوجوه:

(الوجه الأول) أن الدوران جاء من أن الواضع إنما وضع هذا الاسم لهذا المعنى المركب ولا شك أن الاسم لا يطلق حقيقة على المعنى قبل تمامه كما أنه لا يطلق عليه كذلك إذا فقد منه جزء، فمثلاً الواضع وضع الخمر لعصير العنب المشتد فقبل أن يكون مشتدا لم يتحقق تمام المعنى حتى يطلق عليه اسم الخمر، فإذا ما صار مشتدا تحقق المعنى الموضوع له فساغ الإطلاق، فإذا زال بعض المعنى زال تحقق تمام المعنى الموضوع له فلا يسوغ الإطلاق. فمثله مثل السرير الموضوع للمركب من خشب ومسمار فقبل التركيب لا يقال له: سرير وبعد التركيب يقالُ له: ذلك فإذا ما تفكك فقد زال عنه الاسم.

(الوجه الثاني) أن الدوران إنما يفيد ظن العلية فيما يحتملها، وهنا لا يتصور علة

بين المعاني والألفاظ، وما يرى من بعض المناسبات فهي لترجيح الإطلاق وليست موجبة له، وإلا كانت الدلالة طبيعية لا تحتاج لوضع واضع ولئن سلمنا تصور علة بين المعاني والألفاظ بناء على أن العلة هي المعرف فالاسم كما دار مع الوصف دار مع خصوصية المحل، فالدوران لا ينفك عن المزاحم فلا يفيد العلية.

(ولا يقال): إذن لا يفيد في الشرعيات لعدم خلوه عنه.

(لأنا نقول): أن القاطع لـما دل على جواز القياس في الشرعيات علمنا أن تلك الخصوصيات لا مدخل لها في إثبات تلك الأحكام، ولا قاطع في اللغات يدل على جريان القياس فيها.

ويرد على الكبرى أنه لا يلزم من تعليل التسمية تعديتها كما تقدم في مسألة التنصيص إلا إذا أذن الواضع والواضع لم يعرف فضلاً عن معرفة إذنه في هذه التعدية.

(فإن قلت): نختار أن الواضع هو الله تعالى وهو قد أذن بالقياس مطلقًا.

(قلت): على تسليم ما ذكرته أن الواضع هو الله لا نسلم أنه أذن بالقياس مطلقًا، وإنما ورد منه التعبد بالقياس في الشرعيات فقط أخذًا من الأدلة السابقة الدالة على التعبد. وعموم قوله تعالى: ﴿**فاعتبروا**﴾ لم يثبت في القياس الشرعي فضلاً عن شموله للقياس في اللغة والله أعلم.

هذا وقد أورد شراح المنهاج على هذا الدليل أنه منقوض نقضا إجماليا بمثل القارورة فإنها وضعت للزجاجة لاستقرار الماء فيها ومع ذلك لم تسم بها الجرار والخوابي، وسيأتي ذكرها في حجج المانعين.

(الدليل الثاني) وهو الذي اعتمد عليه المازني وأبو علي الفارسي كما قاله الإمام في المحصول أنه ثبت بإجماع أهل اللغة أن كل فاعل مرفوع، وكل مفعول منصوب، وهكذا من أوجه الإعراب، ولم يثبت ذلك إلا قياسا لأنهم لما وصفوا بعض الفاعلين مثلاً بذلك واستمروا عليه علم أنه ارتفع لكونه فاعلاً. ا.هـ، وفيه نظر فإن ذلك خارج عن موضع النـزاع كما سبق فإن عمومه ثابت عن العرب غايته أنه ثبت لدينا بطريق استقراء أئمة اللغة لكلامهم فدل هذا الاستقراء على أن هذه الكلية مقررة عند العرب، وإن لم تكن بهذا العنوان المصطلح عليه كما سبق.

(الدليل الثالث) أن علماء العرب أجمعوا على أن المفعول الذي لم يسم فاعله إنما ارتفع لمشابهته للفاعل في إسناد الفعل إليه، ولم تزل فرق النحاة من الكوفيين والبصريين يعللون الأحكام الإعرابية فيقولون: إن هذا يشبه هذا في كذا فوجب أن يشبهه في الإعراب. وإجماع أهل اللغة حجة في المباحث اللغوية. ا.هـ، وفيه نظر فإن المقرر في علم النحو أن المدار في إثبات قواعده على السماع من العرب وما يذكره النحاة من المناسبات والعلل إنما هو لبيان حكمة ما وقع وصدر من العرب ولضبط القواعد المستفادة بطريق الاستقراء والتتبع لكلامهم.

(تنبيه) لم يذكر هذين الدليلين كثير من المتأخرين كصاحب المنهاج وشراحه، ولعلهم تركوهما لأنهم خارجان عن محل النـزاع الذي حرره كما علمت من الرد عليهما، وإنما ذكرتهما لأن الإمام في المحصول قال في أحدهما: إنه الذي عول عليه أئمة العربية كالمازني، فيؤخذ من ذلك أن تحرير محل النـزاع بما سبق غير متفق عليه بين الأصوليين وأئمة اللغة. وقد يؤخذ منه أيضا أن ما يعنيه أئمة العربية من القياس في اللغة مخالف لما يعنيه الأصوليون فتدبر وحرر والله أعلم بحقائق الأمور.

(الدليل الرابع) قوله تعالى: ﴿**فاعتبروا يا أولي الأبصار**﴾ فإنه عام يتناول كل الأقيسة، وفيه نظر لما سبق، ولأن هذا البحث لغوي سابق على ورود الشرع وإثباته بهذه الآية يقتضي أنه شرعي. وأن القياس في اللغة إنما جاز بعد ورود الشرع فقط والله أعلم.

حجج المانعين لإثبات اللغة بالقياس:

احتجوا أولاً بقوله تعالى: ﴿**وعلم آدم الأسماء كلها**﴾ [البقرة: ٣١] ووجه الدلالة منها على المقصود أنها دلت على أن جميع الأسماء توقيفية فيمتنع أن يثبت شيء منها بالقياس، وفيه نظر من وجهين:

(الأول) أنه يجوز أن يكون ذلك خاصا بآدم، أما غيره فيجوز أن يدرك بعضها بالتوقيف والبعض الآخر بالقياس.

(والجواب) أن مقتضى هذه الآية أن اللغة محدودة وأن تعليمها يتعين فيه التوقيف المحض.

(الوجه الثاني) أنه يجوز أن لا تكون (أل) في الأسماء للاستغراق فيكون معناها علمه البعض توقيفًا ونبهه على البعض الآخر بالقياس. (والجواب) أن هذا الاحتمال ينافيه التأكيد بقوله: (كلها)، ولا يناسب مقام إظهار فضل آدم -عليه السلام-.

واحتجوا ثانيا بأن القياس لا يتصور إلا إذا أمكن تعليل حكم الأصل وتعليل الأسماء غير ممكن، وإلا كانت مقتضية لمعانيها باعتبار ذاتها فتكون دلالتها طبيعية لا وضعية، وما يرى من المناسبات فهي لترجيح الإطلاق فقط كما سبق.

(لا يقال): إن العلة بمعنى المعرف والأمارة وهي متحققة بين الاسم والمسمى ولا يلزم ما ذكرته على التعليل.

(لأنا نقول): إن مثل هذه الأمارة لا تقتضي تعدية التسمية بالاسم لأنها مرجحة الإطلاق له كما سبق.

واحتجوا ثالثًا بأن وضع اللغة على خلاف مقتضى القياس فإنهم سموا الفرس الأسود أدهم ولم يسموا الحمار الأسود به؛ وسموا الفرس الأبيض أشهب دون الحمار الأبيض، وسموا صوت الفرس صهيلاً وصوت الحمار نهيقًا، وصوت الكلب نباحا، وأيضاً سموا القارورة بهذا الاسم لأجل استقرار الماء فيها وذلك المعنى حاصل في الحياض، والأنهار مع أنها لا تسمى بذلك.

(فإن قلت): إن أقصى ما ذكرت أن هناك صورا لا يجري فيها القياس وذلك لا يقدح في العمل به، كما أن النظام ذكر صورا كثيرة في الشرع لا يجري فيها القياس فلم يقتض ذلك المنع من العمل به شرعا.

(قلت): فرق بينهما من وجهين:

(الأول) أن النظام ذكر هذه الصور التي لا يجري فيها القياس الشرعي مع وجود الإذن من الشارع بالقياس فلم تقو على معارضته. (وأما) في اللغات فلم يوجد إذن من الواضع بإجراء القياس فيها.

(الثاني) أن الغالب في الأحكام الشرعية أن تكون معقولة المعنى وما ذكره النظام من الصور على تسليم أنها ليست معقولة المعنى فهي نادرة بالنسبة لما عداها. (وأما) اللغات فبالعكس فالقليل منها ظهر فيه مناسبة بين اللفظ والمعنى والأكثر لم يظهر فيه تلك المناسبة والله أعلم.

وبعد فقد خطر بالبال بحث يتعلق بإجراء القياس في اللغات لم أر أحدا من الأصوليين أشار إليه ولعل ذلك لعدم استيعابي بالقدر الممكن لكلامهم، أو لأنه بحث لا يستحق الذكر وحاصله: أنا إذا جوزنا إثبات اللغة بالقياس وكان النبيذ مثلاً مسمى باسم الخمر ومرادا من ذلك الاسم إذا أطلق. فهل إرادته منه على سبيل الحقيقة أو على سبيل المجاز مع العلم بأن الحقيقة هي اللفظ المستعمل فيما وضع له ولفظ الخمر لم يوضع للنبيذ، وإنما وضع لعصير العنب المشتد، والمجاز هو اللفظ المستعمل في غير الموضوع له لعلاقة وقرينة مانعة من إرادة المعنى الحقيقي مطلقًا على رأي أو وحده على رأي آخر، ولفظ الخمر لم يستعمل في النبيذ كذلك لأن الاستعمال شرطه القصد في المستعمل؛ ولأنه لم توجد العلاقة المعتبرة في المجاز ولا القرينة.

ويمكن أن يقال جوابا عن هذا السؤال أنه يجوز أن يكون ذلك على سبيل الحقيقة؛ لأن الواضع لما وضع اسم الخمر مثلاً لعصير العنب المسكر لعلة هي الإسكار فكأنه وضعه لكل مسكر. فلفظ الخمر إذا أطلق بناء على القياس يراد به: كل ما وجدت فيه العلة من المسكرات أحدها وهو عصير العنب المشتد بطريق الأصالة لأنه الذي لاحظه الواضع أولاً، والباقي بطريق القياس.

(فإن قلت): أي فرق بين اللفظ الذي شمل غير الموضوع له أصالة مع الموضوع له بطريق القياس، وبين عموم المجاز أو الجمع بين الحقيقة والمجاز.

(قلت): الفرق بينهما من وجهين:

(الأول) أن عموم المجاز يتوقف على نقل المتكلم اللفظ من المعنى الخاص إلى المعنى العام ثم يستعمل فيه اللفظ لعلاقة العموم والخصوص، وينصب على ذلك قرينة. بخلاف الثابت بالقياس.

(والثاني) أن عموم المجاز إنما يكون بالنظر لمتكلم ومستعمل دون آخر بخلاف الثابت بالقياس. (فمثلاً) يوجد متكلم يستعمل لفظ الأسد في مطلق جريء على سبيل عموم المجاز، وينصب على ذلك قرينة، ويوجد آخر يستعمله في معناه الأصلي أو معنى آخر لم يشمل معناه الأصلي لعلاقة وقرينة.

(وأما) اللفظ الشامل لغير معناه الأصلي بطريق القياس فليس كذلك، بل

يكون اللفظ الموضوع لمعنى لمناسبة موجودة في غيره مرادا منه جميع ما وجدت فيه تلك المناسبة بالنسبة لجميع إطلاقاته لا يختلف باختلاف المتكلمين والمستعملين، لما علمت من أن اللفظ بناء على جواز القياس كأنه موضوع للعام والله أعلم بالصواب.

القياس في العقليات

قال الإمام في المحصول: اتفق أكثر المتكلمين على صحة القياس في العقليات ومنه نوع يسمى إلحاق الغائب بالشاهد. قالوا: ولا بد له من جامع عقلي والجامع أربعة: العلة، والحد، والشرط، والدليل، أما الجمع بالعلة فكقول أصحابنا: إذا كانت (العالِمية) شاهدا فيمن له العلم معللة بالعلم وجب أن تكون كذلك في الغائب.

(وأما) الجمع بالحد فكقول القائل (العالِم) شاهدا من له العلم فيجب طرد الحد غائبا.

(وأما) الجمع بالدليل فكقولنا: التخصيص والأحكام يدلان على الإرادة والعلم في الشاهد فكذا في الغائب. ا.هـ .

(واعلم) أن ابن السبكي اعترض على تمثيل الإمام للجمع بالعلة والجمع بالشرط بما ذكر قال: لأن الأول جمع بالمعلول لا بالعلة، والثاني جمع بالمشروط لا بالشرط، ثم ذكر مثالاً صحيحا للجمع بالعلة وهو قول أصحابنا: كون الشيء يصح أن يرى معللاً بالوجود شاهدا فكذا في الغائب. ا.هـ .

وينحل إلى قياس الباري على خلقه في أنه يرى بجامع الوجود، وفيه أن هذا إنما يظهر على غير ما جرى عليه الأشعري من أن الوجود غير الموجود حتى يتحقق الاشتراك فيه بين المقيس والمقيس عليه، (أما) على مذهب الأشعري من أن الوجود عين الموجود فلا (اللهم) إلا أن يقال: إن مذهب الأشعري مؤل ليس على ظاهره كما حقق في علم الكلام.

وذكر أيضا مثالاً صحيحا للجمع بالشرط وهو قول المعتزلة: شرط صحة كون الشيء مرئيا في الشاهد كونه مقابلاً أو في حكم المقابل فكذا في الغائب. ا.هـ، وسيأتي ما يتعلق بتصوير هذا القياس.

ولنرجع إلى وجه اعتراضه على أمثلة الإمام (أما) اعتراضه على مثال الجمع بالعلة؛ فلأن المقيس فيه الغائب، والمقيس عليه الشاهد العالم، والجامع كون كل منهما عالمًا والحكم ثبوت صفة العلم للغائب كالشاهد، فالجامع وهو العالمية معلول لا علة ولك أن تقول: إن هذا جمع بالعلة لا بالمعلول، ووجهه أن الله تعالى عالم باتفاق أهل السنة والمعتزلة، وإنما الخلاف بينهم في أنه هل هو عالم بذاته لا بصفة

زائدة عليها؟ أو هو عالم بصفة وجودية زائدة على الذات وهي العلم؟ فأهل السنة على الثاني. والمعتزلة على الأول مع اتفاقهم على أن العالم في الشاهد عالم بعلم زائد على ذاته أي أن له صفة وجودية وهي العلم، وعلى أن عالمية الشاهد مفتقرة إلى العلم أي أنها علة الافتقار إليه فقال الأصحاب: إذا كانت عالمية الشاهد علة للافتقار إلى العلم فكذا عالمية الغائب لأن حقيقتهما واحدة، وحينئذ يكون شرح المثال الذي أورده الإمام هكذا: الغائب عالم فيجب أن يكون له علم كالشاهد فالعالمية علة للافتقار إلى العلم فيكون الجمع بالعلة لا بالمعلول. كذا يؤخذ من شرح الأصفهاني على المحصول نقلاً عن الإمام في الرسالة البهائية، مع زيادة توضيح.

ومنه تعلم أن المراد من العلة ما يشمل ما لو كانت العلة في الذهن أي: العلة العلمية، فإنه يلزم من العلم بأن الله عالم العلم بأن له علما غير أن التعبير بالافتقار قد لا يناسب مقام الذات العلية فتأمل والله أعلم.

(وأما) اعتراضه على مثال الجمع بالشرط، فوجهه أن المقيس فيه الغائب والمقيس عليه الشاهد والجامع كون كل منهما له علم وإرادة والحكم اتصافهما بالحياة فالجامع وهو الاتصاف بالعلم والإرادة مشروط لا شرط، ولك أن تقول: المقيس الغائب، والمقيس عليه الشاهد والجامع كون كل منهما حيا والحكم اتصاف كل منهما بالعلم والإرادة، فالجمع فيه بالشرط لا بالمشروط، وفيه أنه لا يلزم من وجود الشرط وجود المشروط فهذا القياس الذي جمع فيه بالشرط ضعيف جدا كذا يؤخذ من شرح الأصفهاني على المحصول.

ثم اعلم أن في هذا المقام بحثًا جليلاً لم أر أحدا أشار إليه في كتب الأصول، وهو أن المعقول في الجامع القياسي أن الحكم في الأصل والفرع ناشئ عنه ومترتب عليه، والأمور الأربعة التي ذكروا أن الجامع في القياس العقلي لا يعدوها إنما يظهر ما قلناه في ثلاثة منها فقط، وهي العلة، والحد، ويعبر عنه بعضهم بالحقيقة، والدليل، أما الشرط فجعله جامعا مشكل، وذلك لأنه إن كان معنى كونه جامعا أن يكون حكم الأصل مشروطًا بشرط وذلك الشرط موجود في الفرع فيلحق به في حكمه وهو المشروط، كما صورنا فيما سبق المثال الذي أورده الإمام للجمع بالشرط وهو قياس الغائب على الشاهد في اتصافهما بالعلم والإرادة، لاتصافهما بالحياة فلا يسلم هذا

القياس لأنه لا يلزم من وجود الشرط وجود المشروط، كما سبق بل الجمع بالمشروط هو المعقول لأنه يلزم من وجوده وجود الشرط كما صور ابن السبكي مثال الإمام السابق.

وإن كان معنى كونه جامعا أن كلاً من الأصل والفرع اشتركا في أن الحكم فيهما لا يتحقق إلا بشرط فإذا انتفى الشرط لا يوجد الحكم، ويكون القصد من القياس الاستدلال على نفي المشروط لانتفاء شرطه كما في مثال ابن السبكي للجمع بالشرط، فإنه ينحل إلى الغائب مقيس على الشاهد بجامع أن كلاً منهما شرط رؤيته المقابلة، فإذا انتفت الرؤية وهي ممتنعة في الغائب فتمتنع الرؤية وهو المطلوب. فمثل هذا القياس ليس على نسق الأقيسة لأنه لم يثبت للفرع الحكم الثابت في الأصل.

(فإن قلت): إن الحكم الثابت للأصل والفرع هو عدم صحة الرؤية حال عدم الشرط وهو المقابلة وصحتها حال وجوده والجامع أن كلاً منهما شرط صحة رؤيته المقابلة.

(قلت): هذا ليس مقصود الغزالي من هذا القياس، وإنما مقصوده إثبات أن الله لا يرى لعدم تحقق شرطها وهو المقابلة المستحيلة عليه تعالى (اللهم) إلا أن يقال: إن القياس وسيلة لهذا المقصود لأنه إذا ثبت أن الرؤية لا تصح إلا إذا وجدت المقابلة سواء في الشاهد والغائب -ومن المعلوم أن المقابلة محالة على الله تعالى- ثبت امتناع رؤيته تعالى وهو المطلوب للمعتزلي فحرر هذا الموضوع فهذا جهد المقل.

تنبيه

قد علمت أن هذا القياس يسمى عند المتكلمين قياس الغائب على الشاهد، ولا يخفى أن في التعبير بالغائب إساءة أدب وإن كان المقصود منه ظاهرا أي: الغائب عن العيون في دار الدنيا إلا لمن شاء الله من كملة الرسل، كذا في العطار على جمع الجوامع.

هذا كله عند القائلين بجريان القياس في العقليات، وذهب طائفة كما قاله ابن السبكي إلى عدم صحته فيها، واحتجوا بأن هذا القياس لا يفيد اليقين؛ والمطالب العقلية يقينية. وعلى تسليم أنه قد يفيد فيستغني عنه بالعقل، أما أنه لا يفيد اليقين فإن أقوى أنواعه ما كان الجمع فيه بالعلة وهو لا يفيد اليقين لأن ذلك يتوقف على القطع بأن الحكم ثبت في الأصل لعلة كذا، وعلى القطع بأن تلك العلة موجودة في

الفرع، والقطع بهاتين المقدمتين أمر صعب لأن العلة الحاصلة في الفرع مثل العلة الحاصلة في الأصل والمثلان لا بد أن يتغايرا بالتعيين والهوية؛ وإلا كان هذا عين ذاك وذاك عين هذا فيكونان أمرا واحدا لا مثلين وقد فرض أنهما مثلان، وإذا حصل التغاير بالتعيين أو الهوية فيحتمل أن يكون ذلك التعيين في أحد الجانبين جزء علة أو شرطها، وفي الجانب الآخر مانعا.

(وأما) وجه الاستغناء عنه فظاهر، والجواب: أن هذا الاحتمال قد يحصل القطع بعدمه.

قال القرافي في شرح المحصول: يقطع الناظر بعدم اعتبار خصوصيات المحال عقلاً وعادة وشرعا.

(أما) عقلاً فلأنا نقطع أن المحل إنما يصير أسود أو أبيض أو عالمًا لأصول هذه المعاني دون شخصياتها.

(وأما) عادة فلأنا نعلم أن زيدا إنما احترقت خشبته بهذه النار لكونها نارا وأن خصوصها وخصوص الخشبة لا مدخل له في الإحراق.

(وأما) شرعا فلأنا نقطع بأن هذا الزاني إنما يرجم لما صدر منه من مفهوم الزنا المطلق المشترك بينه وبين غيره من الزناة لا لخصوص زناه.

فتحصيل اليقين ليس عسرا بل كثير جدا، نعم في بعض المواطن قد لا يحصل اليقين، وذلك لا يقدح في حصوله في غيرها، وعلى تسليم أنه لا يفيد إلا الظن فلا نسلم أن المطالب العقلية كلها يقينية بل منها يقينية، ومنها ظنية فيحتاج للقياس في الثانية دون الأولى.

(وأما) قولهم: يغني عنه العقل، أي: نظره بطريق البرهان المنطقي فلا يقتضي المنع لجواز أن يكون القياس دليلاً آخر ينضم إلى الدليل البرهاني فينفع للترجيح عند التعارض والله تعالى أعلم بالصواب، وإليه المرجع والمآب.

إلى هنا انتهى ما أردنا ذكره في القياس في العقليات ولم نطل الكلام فيه لأن موضع بحثه العلوم العقلية فاقتصرنا فيه على القدر المحتاج إليه، وبه تم الكلام على الباب الأول الذي جعلناه لحجية القياس وسنشرع في الباب الثاني الذي خصصناه لأركانه وفقنا الله لإتمامه كما وفقنا لإتمام الأول آمين.

الباب الثاني
في **أركان القياس**

وينحصر في مقدمة وفصلين وخاتمة

أما المقدمة ففي أمرين:

(الأول) في بيان الأركان إجمالاً، وفي وجه كونها أركانا.

(الثاني) في بيان ما يسمى منها أصلاً، وما يسمى فرعا.

ونبدأ ببيان الأول فنقول: قد علمت من تعريف القياس أن أركانه أربعة(١): المقيس عليه، والمقيس، والعلة المشتركة بينهما، والحكم، واعتبروا الحكم ركنا واحدا لأن حكم الفرع عين حكم الأصل ولا يختلفان إلا بالاعتبار، ثم اعلم أن أركان الشيء كما قاله العضد: هي أجزاؤه الداخلة فيه التي تتركب منها حقيقته وتوجد بها هويته، والحقيقة العقلية هي الماهية الكلية المعقولة المعبر عنها بالمفهوم. والهوية هي الشخص الجزئي الذي في الخارج المشار إليه بهو، فتركب الحقيقة من الأركان بالنظر للوجود العقلي، ووجود الهوية بها بالنظر للوجود الخارجي.

وقد توقف الشهاب في حواشي جمع الجوامع في اعتبار هذه الأمور الأربعة أركانا للقياس، ووجه توقفه أن القياس كما سبق هو الإثبات والحمل أو المساواة، وليس في الخارج شيء مركب من هذه الأركان، وإنما الموجود فيه مجرد الحمل أو المساواة، (والجواب) أن معنى قولهم: أركان الشيء محققة لهويته أنه لا يتحقق الفرد الخارجي إلا بها. فالإثبات أو المساواة لا توجد خارجا حتى توجد هذه الأمور، وليس معنى قولهم: محققة لهويته أن يكون في الخارج أمر مركب منها، (وأما) ما أجاب به ابن قاسم من قوله: أنت خبير بأن هذه الأمور إذا تحققت تحقق القياس خارجا أي: في الواقع، ونفس الأمر فلا وجه لهذا التوقف، وكأنه أي: الشهاب ظن أن المراد بالخارج هنا ما يرادف الأعيان وهو وهم قطعا، فجواب في غير محل السؤال كما قاله العلامة الشربيني.

---

(١) في بعض كتب الحنفية أن القياس ركنا واحدا هو العلة، وما عداه شروط لا بد منها فيه.

أي لأنك علمت أن محل السؤال قولهم: توجد بها هويته، والهوية هي الفرد الخارجي فظاهره أن الفرد الخارجي مركب منها مع أنه ليس في الخارج إلا الحمل أو المساواة، وقد علمت تحرير الجواب والله أعلم.

(المبحث الثاني) فيما يسمى من الأركان أصلاً وما يسمى فرعا، واعلم أنهم اختلفوا في ذلك على ثلاثة مذاهب:

(الأول) مذهب الفقهاء وهو أن المقيس عليه يسمى أصلاً والمقيس يسمى فرعا.

(والثاني) مذهب المتكلمين، وهو أن الأصل اسم لدليل حكم المقيس عليه، والفرع اسم لحكم المقيس. هذا هو المعروف ولم يتعرض له الإمام، وقال الأسنوي: إن قياس قول المتكلمين أن يكون الفرع المقابل هو حكم المحل المشبه به أي: حكم المقيس عليه.

(الثالث) مذهب الإمام الرازي وهو أن الحكم في محل الوفاق أصل والعلة فيه فرع، وفي محل الخلاف بالعكس،+ فللقياس عنده أصلان وفرعان، هذه هي المذاهب على سبيل الإجمال. والأصل والفرع على مذهب المتكلمين خارجان عن أركان القياس، وكذلك أحد الفرعين على مذهب الإمام، وهذا الخلاف لا طائل تحته ولا يترتب عليه فائدة، وإنما اصطلح كل فريق على ما يسمى أصلاً وما يسمى فرعا مع مراعاة الجميع وجه انطباق معنى الأصلية والفرعية بحسب الأصل على ما أراد منهما في هذا المقام.

وسيتضح لك أن كل فريق له وجه فيما اصطلح عليه إلا أن الخلاف فيما هو الأنسب منها، ولما كان ذكر الحجاج لهذه المذاهب لا يخلو من فائدة، وكان أول من أثار غباره الإمام الرازي -رحمه الله- رأيت أن أخلي هذا الكتاب منه مبتدئًا بعبارة الإمام فأقول: قال الإمام -رحمه الله- في المحصول: إذا قسنا الذرة على البر في تحريم بيعه بجنسه متفاضلاً فأصل القياس إما أن يكون هو البر، أو الحكم الثابت فيه أو علة ذلك الحكم، أو النص الدال على علة ذلك الحكم. فالفقهاء جعلوا الأصل اسما لمحل الحكم المنصوص عليه، والمتكلمون جعلوه اسما للنص الدال على ذلك الحكم، (أما) قول الفقهاء فضعيف؛ لأن أصل الشيء ما تفرع عليه غيره والحكم المطلوب إثباته في

الذرة غير متفرع على البر؛ لأن البر لو لم يوجد فيه ذلك الحكم وهو حرمة الربا لم يمكن تفريع حرمة الربا في الذرة عليه، ولو وجد ذلك الحكم في صورة أخرى ولم يوجد في البر أمكن تفريع حرمة الربا في الذرة عليه.

فإذن الحكم المطلوب إثباته غير متفرع أصلاً على البر بل على الحكم الحاصل فيه، فالبر لا يكون أصلاً للحكم المطلوب، (وأما) قول المتكلمين فضعيف أيضا من هذا الوجه لأنا لو قدرنا أننا كوننا عالمين بحرمة الربا في البر بالضرورة أو بالدليل العقلي لأمكننا أن نفرع حكم الذرة عليه، ولو قدرنا أن النص لم يدل على حرمة الربا في صورة خاصة لم يمكن أن نفرع عليه حكم الذرة، وإذا كان كذلك لم يكن النص أصلاً للقياس بل أصلاً لحكم محل الوفاق. ا.هـ .

وخلاصته أن فرع القياس هو حكم المقيس وهو لا يتفرع على نفس المقيس عليه وهو المحل المشبه به، وإنما يتفرع على حكمه حتى إنه إذا وجد هذا الحكم في صورة أخرى ولم يوجد فيما فرضناه مقيسا عليه يتفرع حكم المقيس على الحكم الموجود في الصورة الأخرى ولا يتفرع أيضا على دليل حكم المقيس عليه، وإنما يتفرع على الحكم كما سبق حتى إننا إذا علمنا حكم المقيس عليه من غير نص تفرع حكم المقيس عليه، ثم قال الإمام -رضي الله عنه-: وإذا فسد هذان القولان فنقول: الحكم أصل في محل الوفاق فرع في محل الخلاف، والعلة فرع في محل الوفاق أصل في محل الخلاف، وبيان ذلك أننا ما لم نعلم ثبوت الحكم في محل الوفاق لا نطلب علته وقد نعلم ذلك الحكم ولا نطلب علته أصلاً فلما توقف إثبات علة الحكم في محل الوفاق على إثبات ذلك الحكم ولم يتوقف إثبات ذلك الحكم على إثبات علته لا جرم كانت العلة فرعا على الحكم في محل الوفاق والحكم أصلاً فيه.

(وأما) في محل الخلاف فما لم نعلم حصول العلة فيه لا يمكننا إثبات الحكم فيه قياسا ولا ينعكس، فلا جرم كانت العلة أصلاً في محل الخلاف والحكم فرعا فيه. ا.هـ، ثم قال الإمام: إن لقول المتكلمين والفقهاء وجها أيضا لأنه ثبت أن الحكم في محل الوفاق أصل وثبت أن النص أصل لذلك الحكم، فكان النص أصلاً لأصل الحكم المطلوب، وأصل الأصل أصل فيجوز تسمية النص أصلاً على رأي المتكلمين، وأيضا فالحكم الذي هو الأصل محتاج إلى محله فيكون محل الحكم أصلاً للأصل

فيجوز تسميته بالأصل أيضا على رأي الفقهاء. وههنا دقيقة وهي أن تسمية العلة في محل النـزاع أصلاً أولى من تسمية محل الحكم في محل الوفاق أصلاً، وأن العلة مؤثرة في الحكم والمحل غير مؤثر في الحكم فجعل علة الحكم أصلاً له أولى من جعل محل الحكم أصلاً؛ لأن التعليق الأول أقوى من الثاني.

(وأما) الفرع فهو عند الفقهاء عبارة عن محل الخلاف غير متفرع على الأصل بل الحكم المطلوب إثباته هو المتفرع عليه. وههنا دقيقة وهي أن إطلاق لفظ الأصل على محل الوفاق أولى من إطلاق لفظ الفرع على محل الخلاف لأن محل الوفاق أصل للحكم الحاصل فيه والحكم الحاصل فيه أصل للقياس فكان محل الوفاق أصل أصل القياس.

(وأما) ههنا فمحل الخلاف أصل للحكم المطلوب إثباته فيه وذلك الحكم فرع القياس وإطلاق اسم الأصل على أصل أصل القياس أولى من إطلاق الفرع على أصل فرع القياس.

واعلم أنا بعد التنبيه على هذه الدقائق نساعد الفقهاء على مصطلحهم. ا.هـ.

(وقوله): في رد مذهب الفقهاء: والحكم المطلوب إثباته في الذرة لم يتفرع على البر إلخ، فيه نظر فإن الفقهاء لا يجعلونَ الفرع هو الحكم وإنما يجعلونه هو محل الحكم فالأولى أن يقول: فإن أحد المحلين لا يتفرع على الآخر.

(وقوله): ولو وجد الحكم في صورة أخرى لأمكن تفريع الذرة عليه إلخ، فيه نظر لأنه يجوز أن تكون الصورة الأخرى مثل الحديد فلا يمكن تفريع الذرة عليها (اللهم) إلا أن يقال: إن فرض الكلام فيما إذا أمكنت المشاركة في العلة.

(وقوله): فإن الحكم المطلوب إثباته إلخ، هذا يقتضي أن أحد الحكمين مفرع على الآخر، وهو غير مذهبه بل مذهبه أن الحكم في محل الخلاف مفرع على العلة وهي مفرعة على الحكم في محل الوفاق وإن كان يؤول إلى تفرع أحد الحكمين على الآخر.

(وقوله): في تضعيف مذهب المتكلمين لو قدرنا كوننا عالمين بحرمة الربا إلخ. زاد الآمدي: ولو كان النص أصلاً للقياس لكان قول الراوي أصلاً له أيضا من باب أولى مع أنه ليس أصلاً بالاتفاق، ويمكن الجواب عن الأول بأن مجرد جواز معرفة

الحكم من غير النص لا يخرجه عن كونه أصلاً وقد اعترف به في توجيه مذهب المتكلمين.

(وقوله): فلما توقف إثبات العلة في محل الوفاق على الحكم إلخ، فيه نظر لأن هذا مسلم في المستنبطة دون المنصوصة كما قاله الأسنوي (اللهم) إلا أن يقال: إن ذلك بالنظر للأعم الأغلب كما قاله العلامة الشربيني.

(وقوله): في توجيه مذهب الفقهاء الحكم الذي هو أصل محتاج إلى محله إلخ. هذا مبني على أن الأصل هو المحتاج إليه وهو أحد إطلاقاته في اللغة.

(وقوله): أولى من تسمية محل الحكم إلخ في بعض نسخ المحصول أولى من تسمية الحكم، وهذه النسخة وإن كانت أولى لتكون المفاضلة بالنظر لمذهبه إلا أن تعليله المذكور بعده لا يناسبها، وكان عليه أن يقول على هذه النسخة والحكم: غير مؤثر في العلة.

ثم اعلم أن كلام الإمام مبني على أمرين:

(أحدهما) أن الأصل ما انبنى عليه غيره، ويقابله الفرع وهو ما انبنى على غيره.

(والثاني) أن فرع القياس هو الحكم في محل الخلاف المطلوب إثباته. فالعلة في محل الوفاق لكونها مستنبطة من الحكم فيه يصدق عليها أنها فرع مبنية على غيرها ويصدق على الحكم في محل الوفاق أنه أصل ينبني عليه غيره، والعلة في محل الخلاف لكونها مؤثرة ومعرفة للحكم فيه يصدق عليها أنها أصل انبنى عليه غيره، ويصدق على الحكم في محل الخلاف أنه فرع انبنى على غيره، ولما كان المحل المشبه به لا ينبني عليه غيره، وكذا المحل المشبه لا ينبني على غيره لم يناسب تسمية الأول أصلاً والثاني فرعا كما قاله الفقهاء، ولما كان الحكم في محل الخلاف الذي هو أثر عن القياس المطلوب إثباته لا ينبني على النص على الحكم في محل الوفاق، وإنما ينبني على الحكم وإن لم يكن طريق معرفته النص لم يناسب تسمية النص أصلاً كما قاله المتكلمون.

وفي العضد أن ما قاله الإمام هو الصحيح. قال السعد: لأن في ذلك حقيقة الابتناء وفيما عداه لا بد من التجوز وملاحظة واسطة يظهر ذلك بالتأمل. ا.هـ .

ووجهه في مذهب الفقهاء أن تفرع المحل المشبه على المحل المشبه به لا باعتبار ذاتيهما بل باعتبار الحكم الثابت فيهما فهو في الحقيقة تفرع لأحد الحكمين على

الآخر ووجهه في مذهب المتكلمين أن تفرع الحكم في محل الخلاف على النص إنما هو باعتبار تفرع الحكم في محل الوفاق عليه.

(فإن قلت): ما معنى تفرع أحد الحكمين على الآخر مع أن الحكم قديم والقديم لا ترتب فيه ولا تفرع.

(قلت): إن التفريع بحسب العلم والظهور للمجتهد لا بحسب الذات ولذلك قال ابن السبكي لو قال: قائل إن المتفرع هو العلم بحكم الذرة على العلم بحكم البر لكان أولى. وقال التبريزي صاحب التنقيح: ما جرى عليه الإمام ذهاب عظيم عن مقصود البحث إذ ليس المقصود بيان ما يصح أصلاً في الجملة فإن ذلك معلوم، وله اعتبارات فالنص أصل باعتبار والحكم أصل باعتبار، والعلة أصل باعتبار، ولكن المطلوب بيان الأصل الذي يقابل الفرع في التركيب القياسي. ولا شك أنه بهذا الاعتبار هو محل الحكم الثابت بنص أو إجماع كما قاله الفقهاء ولهذا كان حد القياس حمل معلوم على معلوم وأرادوا بالمعلوم الثاني الأصل، ولا يمكن أن يفسر بالنص ولا بالعلة ولذلك قالوا: لا بد من معلوم ثان ليكون أصلاً، وأبدلوا في اختصار التعريف لفظ المعلوم بالفرع والأصل، واشتهر في لسان النظار لا نسلم الحكم في الأصل، ولا نسلم وصف العلة في الفرع، وكل ذلك إشارة إلى ما ذكرناه. ا.هـ .

وفيما قاله نظر، فإن مقصود الإمام بيان ما ينبغي أن يسمى أصلاً وفرعا مما انطبق عليه معناهما من غير كلفة، وما ذكره من الأمور إنما هي جارية على اصطلاح الفقهاء بعد تقرره فلا تصلح دليلاً عليه.

وفي الأحكام للآمدي بعد أن ذكر أن النـزاع لفظي، وأن الأصل يصح إطلاقه على الكل بما لا يخرج عما سبق ما نصه: والأشبه أن يكون الأصل هو المحل على ما قاله الفقهاء لافتقار الحكم والنص إليه ضرورة من غير عكس، فإن المحل غير مفتقر إلى النص ولا إلى الحكم. ا.هـ .

وقد علمت أن الإمام قال في ختام عبارته: واعلم أننا بعد التنبيه على هذه الدقائق نساعد الفقهاء على مصطلحهم. ا.هـ. هذا تمام القول في المقدمة ولعلنا أطلنا في البحث الثاني الذي لا طائل تحته لكنه لا يخلو من فوائد جدلية وسنشرع في

الفصل الأول الذي خصصناه لمباحث العلة التي هي الركن الأعظم والله يوفقنا لإتمامه.

الفصل الأول
في العلة

وينحصر في **مقدمة وثلاثة أطراف**:

فالمقدمة في بيان حقيقة العلة وبيان المذاهب فيها.

والطرف الأول في الطرق الدالة على العلية وهي المسالك.

والطرف الثاني في الطرق الدالة على إبطالها وهي القوادح.

والطرف الثالث في شروط العلة وأقسامها، وقد سلكنا في هذا الترتيب مسلك صاحب المنهاج والإمام في المحصول، وإن كنا نرى تقديم الكلام على شروط العلة وأقسامها قبل الكلام على المسالك والقوادح.

اعلم أن العلة ركن في القياس لا بد في تحققه منها ليجمع بها بين الأصل والفرع بل هي الركن الأعظم ومباحثها أعظم مباحث الأصول وأصعبها، ونقل الزركشي في البحر المحيط، عن ابن فورك أن من الناس من اقتصر على الشبه ومنع القول بالعلة. وعن ابن السمعان أن بعض القياسيين من الحنفية وغيرهم ذهب إلى صحة القياس إذا لاح بعض شبهٍ.

قال وذهب جمهور القياسيين من الفقهاء والمتكلمين إلى أن العلة لا بد منها في القياس وهي في اللغة اسم لما يتغير حكم شيء بحصوله مأخوذ من العلة التي هي المرض؛ لأن تأثيرها في الحكم كتأثير العلة في ذات المريض، وقيل: لأنها ناقلة حكم الأصل إلى الفرع كالانتقال بالعلة من الصحة إلى المرض، وقيل: هي مأخوذة من العلل بعد النهل، وهو معاودة الماء للشرب مرة بعد أخرى؛ لأن المجتهد يعاود في إخراجها النظر بعد النظر، أو لأن الحكم يتكرر بتكرر وجودها، وقد يعبر بها عما لأجل ذلك يقدم على الفعل أو يمتنع منه فقال: فعل الفعل لعلة كيت وكيت، أو لم يفعله لعلة كيت وكيت. كذا في البحر المحيط للزركشي.

(وقوله): وقيل: لأنها ناقلة حكم الأصل إليه، هذا والذي بعده إنما يناسب أن يكون توجيها لتسمية المعنى الاصطلاحي بالعلة مع أن ظاهر عبارته أنه توجيه لتسمية المعنى اللغوي الذي ذكره بالعلة، وقال الغزالي في شفاء الغليل: العلة في الأصل ما

يتأثر المحل بوجوده ولذلك سمي المرض علة، وهي في اصطلاح الفقهاء على هذا المذاق. ا.هـ، وقال القرافي في شرح المحصول نقلاً عن القاضي عبد الوهاب، والشيخ أبي إسحاق: إن العلة باعتبار اللغة مأخوذة من ثلاثة أشياء: علة المرض: وهو الذي يؤثر فيه عادة. والداعي من قولهم: علة إكراهم زيد لعمرو علمه وإحسانه، وقيل: من الدوام والتكرر، ومنه العلل للشرب بعد الري فيقال: شرب عللاً بعد نهل. ا.هـ .

وفي القاموس، والمصباح أن العلة بالكسر هي المرض الشاغل. ويقال: اعتل إذا مرض، واعتل إذا تمسك بحجة. ذكره الفارابي، وأعله: جعله ذا علة. ومنه إعلالات الفقهاء واعتلالاتهم. ويقال: هذه علته أي: سببه. ا.هـ .

فيؤخذ من مجموع ما ذكرناه عنهم أنهم في أصل اللغة اسم للمرض، وتطلق أيضا على ما يصدق على المعنى الاصطلاحي والله أعلم.

(وأما) في الاصطلاح فالمشهور أن فيها أربعة مذاهب وسنـزيد عليها عند بيانها مذهبين آخرين فتكون المذاهب فيها ستة:

(الأول) واختاره الإمام في المحصول والبيضاوي في المنهاج، ونسب إلى أهل الحق أنها المعرف للحكم. فمعنى كون الإسكار مثلاً علة أنه معرف أي: علامة على حرمة المسكر كالخمر والنبيذ. واعترض عليه بأنه غير مانع وغير جامع.

(أما) إنه غير مانع فلأنه يصدق على العلامة وهي غير العلل الشرعية لأنها عبارة عما يعرف به وجود الحكم من غير أن يتعلق به وجوبه ولا وجوبه كالأذان للصبح والإحصان للرجم، وأجاب صاحب فصول البدائع بأن العلامة المختصة كالأذان معرف الوقت أو مطلق الحكم. والكلام في معرفة حكم الأصل من حيث هو حكم الأصل. ا.هـ، وهذا الجواب ينافيه الجواب الآتي عن الاعتراض الثاني من أن العلة معرفة لحكم الفرع فقط، وإن كان التحقيق كما سيأتي خلاف مقتضى هذا الجواب.

(وأما) أنه غير جامع فلأنه يخرج عن المستنبطة لأنها عرفت بالحكم لأن معرفة علية الوصف متأخرة عن طلب عليته المتأخر عن معرفة الحكم، فلو عرف الحكم بها لكان العلم بها سابقًا على معرفة الحكم فيلزم الدور.

(والجواب) أن المعرف للعلة المتقدم عليها هو حكم الأصل، والمعرف بالعلة المتأخر عنها هو حكم الفرع فلا دور.

(فإن قيل): هما مثلان فيشتركان في الماهية ولوازمها.

(قلت): لا ينافي كون أحدهما أجلاً من الآخر بعارض. كذا في التلويح.

يعني أنه لا مانع من أن يكون أحد المثلين أجلاً فيكون معرفًا -بكسر الراء- والآخر أخفى فيكون معرفًا -بفتحها-.

واعلم أن هذا الجواب أجاب به الإمام في المحصول والبيضاوي في المنهاج والسعد في التلويح. وفيه نظر من وجوه:

(الأول) مقتضاه أن تعريف العلة ناقص يحتاج لزيادة قيد بأن يقال: العلة هي المعرف لحكم الفرع.

(الثاني) أن العلة لو كانت معرفة لحكم الفرع دون حكم الأصل والتقدير أنها ليس بباعث لم يكن للأصل مدخل في الفرع.

(الثالث) أنه لو كانت العلة هي المعرفة لحكم الفرع لم يكن الوصف المتحقق في الأصل علة مع أنه مخالف لما أطبق عليه الأصوليون من قولهم في تعريف القياس لمشاركته له في علة حكمه، وقولهم: إن حكم الأصل معلل بالعلة المشتركة بينها وبين الفرع. فالتحقيق أنها معرفة لحكم الأصل كما أنها معرفة لحكم الفرع والدور المذكور مندفع من وجهين:

(الأول) أن تعريفها لحكم الأصل بالنظر للأفراد وتعريفه إياها من حيث تعلقه بالكلي.

(فإن قلت): ما الداعي لتعريفها لحكم الأصل مع وجود النص أو الإجماع عليه.

(قلت): إن الدليل أثبت الحكم في موضع، وذلك الموضع فيه علامة مخصوصة يعرف بها مواقع ذلك الحكم الثابت بدليله.

يدل ما قررناه في هذا الموضوع ما قاله العلامة السعد في حواشي العضد وهذا نصه: ليس معنى كون الوصف معرفًا للحكم أنه لا يثبت الحكم إلا به، كيف وهو حكم شرعي لا بد له من دليل شرعي نص أو إجماع بل معناه أن الحكم ثبت بدليله.

ويكون الوصف أمارة بها يعرف أن الحكم الثابت حاصل في هذه المادة، مثلاً إذا ثبت بالنص حرمة الخمر وعلل بكونها مائعا أحمر يقذف بالزبد كان ذلك أمارة على ثبوت الحرمة في كل ما يوجد فيه ذلك الوصف من أفراد الخمر وبهذا يندفع الدور.

والحاصل أن العلة تتوقف على العلم بشرعية الحكم بدليله والمتوقف على العلة هو معرفة ثبوت الحكم في المواد الجزئية. ا.هـ .

(فإن قلت): هل جعل العلة معرفة وأمارة يتفق مع جميع المسالك الآتية التي لاستنباطها كالمناسبة والسبر والتقسيم؟ وهل يتفق ذلك أيضا مع اشتراطهم فيها أن تكون ضابطة لحكمة.

(قلت): نعم إذ المعنى من قولهم معرفة للحكم أن لا تكون مؤثرة فيه ولا باعثة عليه فلا ينافي أن تكون مناسبة له يترتب على شرع الحكم معها مصلحة، وسيأتي لهذا مزيد تحقيق عند الكلام على مذهب الحنفية والآمدي والله أعلم بالصواب.

(المذهب الثاني) للمعتزلة: وهو أن العلة هي المؤثر بذاته في الحكم، والمراد بالمؤثر ما به وجود الشيء. وقد يعبرون عنها تارة بالمؤثر وتارة بالموجب، وهذا المذهب مبني على أن الحكم يتبع المصلحة والمفسدة على معنى أن الشيء يكون حسنا أو قبيحا لذاته، وأن الحكم تابع لذلك وهي مسألة الحسن والقبح العقليين، ومحل بسطها في مقدمات علم الأصول وفي علم الكلام وخلاصة مذهبهم أن العلل الشرعية عندهم مؤثرة في الحكم بلا خلق الله تعالى، كما أن العلل العقلية عندهم مؤثرة بذواتها بلا خلق الله تعالى كالنار فإنها مؤثرة بطبعها في الإحراق، فكذلك القتل العمد العدوان مؤثر في وجوب القصاص عقلاً.

(فإن قلت): كون القتل موجدا لوجوب القصاص والوقت لوجوب الصلاة، ونحو ذلك مما لم يذهب إليه عاقل لأن هذه أعراض وأفعال لا يتصور منا إيجاد ولا تأثير.

(قلت): معنى تأثيرها بذواتها أن العقل يحكم بوجوب القصاص بمجرد القتل العمد العدوان من غير توقف على إيجاب من موجب. وكذا في كل ما تحقق عندهم أنه علة، ولا يرد على هذا المذهب أن الحكم خطاب الله وهو قديم فكيف يكون أثرا للصفات الحادثة؛ لأن المعتزلة لا يقولون بقدم الحكم إذ ليس عندهم كلام نفسي ولا

خطاب قديم، وإنما عليه عدا ما يتعلق بإبطال قاعدة التحسين والتقبيح العقليين أمران:

(الأول) لو كانت العلة مؤثرة في الحكم لما اجتمع على الحكم الواحد علل مستقلة لكنه يجتمع فليست مؤثرة.

(أما) الملازمة فوجهها أن الحكم مع علته المستقلة واجب الحصول وما كان واجب الحصول لعلة استحال وقوعه بغيرها، فإذا اجتمعت عليه علل يلزم أن يكون بالنسبة لواحد منها محتاجا إليه منقطعا عن غيره وبالعكس فيلزم استغناؤه عن الكل واحتياجه إلى الكل وهو محال. وأقرب من هذا أنه يلزم عليه اجتماع مؤثرات على أثر واحد فيلزم انقلاب الأثر أثرين إذ الفرض أنها علل مستقلة، ودليل بطلان التالي ما إذا زنى وارتد، أو مس ولمس فإن الحكم ههنا واحد لامتناع اجتماع المثلين.

وعلى تقدير جوازه فإنه لا يكون استناد أحد الحكمين إلى إحدى العلتين بأولى من استناده إلى العلة الأخرى فيعود إلى كون واحد من الحكمين معللاً بكل واحد من العلتين وهو محال. ولا يرد هذا الإشكال على أن العلة بمعنى المعرف لعدم استحالة اجتماع معرفات على معرف واحد وهو واضح.

(الثاني) لو كان القتل العمد العدوان قبيحا وموجبا ومؤثرا في وجوب القصاص مع أن العدوانية عدمية؛ لأن معناها أنها غير مستحقة لزم أن يكون العدم جزءًا من علة الأمر الوجودي وهو محال والله أعلم.

(المذهب الثالث) للغزالي وهو أن العلة هي المؤثر بإذن الله تعالى أي: بجعله، وقبل أن نقرر هذا المذهب ننقل عبارة الغزالي في شفاء الغليل قال -رحمه الله-: العلل الشرعية أمارات وأن المناسب المتخيل لا يوجب الحكم لذاته، ولكن يصير موجبا بإيجاب الشرع ونصبه سببا لأن تأثير الأسباب في اقتضاء الأحكام عرف شرعا كما عرف كون مس الذكر مؤثرا في إيجاب الوضوء، وإن لم يناسب. ا.هـ .

ثم اعلم أن العلامة الشربيني قرر هذا المذهب نقلاً عن صاحب التوضيح بما حاصله إن كل من جعل العلل العقلية مؤثرة بمعنى أنه جرت العادة الإلهية بخلق الأثر عقيب ذلك فيخلق الاحتراق عقيب مماسة النار، لا أنها مؤثرة بذواتها يجعل العلل الشرعية كذلك بأن حكم بأنه كلما وجد ذلك الشيء يوجد عقبه الوجوب، حسب وجود الاحتراق عقب مماسة النار، فإن المتولدات بخلق الله تعالى عند أهل السنة

والجماعة.

(فإن قلت): الوجوب أثر الخطاب القديم، وثابت به فكيف يكون أثرا لشيء آخر وهو فعل حادث.

(قلت): قال السعد نقلاً عن صاحب التوضيح: معنى تأثير الخطاب القديم أنه حكم بترتبه على العلة وثبوته عقبها. ا.هـ .

وهذا الإشكال الأخير مبني على أن الوجود أثر الإيجاب كما هو مذهب الحنفية فإن جرينا على أنهما واحد فلا يرد بهذه الكيفية، وإنما يرد بكيفية أخرى ستأتي.

(فإن قلت): نقل الزركشي في البحر المحيط مذهبا خامسا في العلة قال: واختاره الإمام الرازي في الرسالة البهائية وهو أن العلة موجبة بالعادة فهل هناك فرق بين هذا المذهب وبين مذهب الغزالي على ما قرره العلامة الشربيني؟

(قلت): الظاهر أنه لا فرق بينهما، ويؤيده أن بعض شروح المنهاج نسب مذهب الغزالي إلى الإمام أيضا، ولكن الزركشي في البحر بعد حكايته المذهب الخامس قال: إنه غير مذهب الغزالي، هذا وقد ذكر الإمام في المحصول مذهب الغزالي وناقشه بما يقتضي مخالفته لما سبق من تقرير الشربيني، قال الإمام -رحمه الله-: إن الذي عول عليه الغزالي في شفاء الغليل أن كون هذه الأوصاف عللاً للأحكام أمر ثبت بالشرع، فهي لا توجب الأحكام لذواتها بل لأن الشرع جعلها موجبة لهذه الأحكام، ثم ناقشه بما حاصله أنه يقال له: إن أردت بجعل الزنا موجبا للرجم أن الشرع قال: مهما رأيتم إنسانا زنى فاعلموا أني أوجبت رجمه، فهذا صحيح ولكن يرجع حاصله إلى كون الزنا معرفًا لذلك الحكم.

وإن أردت به أن الشرع جعل الزنا مؤثرا في هذا الحكم فهو باطل لوجهين: (الأول) أنه معترف بأن الحكم ليس إلا خطاب الله المتعلق وذلك هو كلامه القديم فكيف يعقل أن تكون الصفة المحدثة موجبة للقديم سواء كانت الموجبة بالذات أو بالجعل.

(الثاني) أن الشارع إذا جعل الزنا علة فحال الجعل أن لم يصدر عنه شيء لم يكن جاعلاً ألبتة وإن صدر عنه أمر فذلك الأمر إما الحكم، أو ما يؤثر فيه أو لا

الحكم ولا ما يؤثر فيه، فإن كان الصادر هو الحكم كان المؤثر في الحكم هو الشارع. وإن كان الصادر عنه ما يؤثر في الحكم كان تأثير الشارع في إخراج ذلك المؤثر من العدم إلى الوجود، ثم إنه بعد وجوده يؤثر في الحكم فتكون موجبته لذاته لا بالشرع، وإن كان الصادر عنه غير الحكم أو ما يؤثر فيه لم يحصل الحكم حينئذ فلم يجعل الشرع ذلك الوصف موجبا. ا.هـ .

ويمكن أن يجاب عن الوجه الأول بأن التأثير في تعلق الحكم، وهو حادث لا في نفس الحكم.

كذا في الأصفهاني على المحصول وهو مبني على أن تعليق الحكم حادث وهو خلاف التحقيق. وأجاب القرافي عن الوجه الثاني باختيار القسم الثالث وهو أن يكون الصادر عنه غير الحكم، وغير المؤثر فيه وهو صفة المؤثرية التي هي صفة المؤثر. وحينئذ لا نسلم عدم حصول الحكم. ا.هـ، وفيه أن هذا الغير يرجع إلى الثاني؛ لأن حاصل الثاني إيجاد المؤثر أي: إيجاد شيء موصوف بالمؤثرية فيلزمه ما لزمه والله أعلم.

(فإن قلت): هل هناك فرق بين تقرير الإمام لمذهب الغزالي، وبين تقرير العلامة الشربيني له؟.

(قلت): الظاهر أن بينهما فرقًا لأن مذهب الغزالي على ما ذكره الإمام دائر بين رجوعه إلى مذهب الجمهور، وهو الأول بين رجوعه إلى مذهب المعتزلة بخلافه على ما قرره الشربيني فإن حاصله يرجع إلى أن العلة موجبة بمقتضى العادة والله أعلم بحقائق الأمور.

(المذهب الرابع) وجرى عليه الحنفية والآمدي، وابن الحاجب أن العلة هي الباعث، والداعي للشارع على شرع الحكم، واعترض عليه الإمام في المحصول بأنه يلزم عليه أن يكون الداعي موجبا؛ لأن القادر لما صح منه فعل الشيء، وفعل ضده لم تترجح فاعليته للشيء على فاعليته لضده؛ إلا إذا علم أن له فيه مصلحة فذلك العلم هو الذي لأجله صار القادر فاعلاً لهذا الضد بدلاً عن كونه فاعلاً لذلك الضد فذلك العلم موجب لتلك الفاعلية ومؤثر فيها فمن قال: أكلت للشبع كان معناه ذلك.

إذا عرفت هذا فنقول هو في حق الله تعالى محال لوجهين:

(الأول) أن كل من فعل فعلاً لغرض فإنه مستكمل بذلك الغرض والمستكمل بغيره ناقص بذاته، وذلك على الله محال، وإنما قلنا: إن من فعل فعلاً لغرض فإنه مستكمل بذلك الغرض؛ لأنه إما أن يكون حصول ذلك الغرض ولا حصوله بالنسبة إليه في اعتقاده على السواء، وإما أن يكون إحداهما أولى من الآخر فإن كان الأول استحال أن يكون غرضا والعلم به ضروري بعد الاستقراء والاختبار، وإن كان الثاني كان حصول تلك الأولوية معلقة بفعل ذلك الغرض، وكل ما كان معلقًا على غيره لم يكن واجبا لذاته، فحصول ذلك الكمال غير واجب لذاته فلا يكون كمال الله صفة واجبة بل ممكنة الزوال عنه تعالى عن ذلك علوا كبيرا، فهو ممكن العدم لذاته.

(فإن قلت): حصول ذلك الغرض، ولا حصوله بالنسبة إليه سواء، ولكن بالنسبة إلى غيره لا على السواء، فلا جرم يفعل الله لا لغرض يعود إليه بل لغرض يعود إلى العبد.

(قلت): كونه تعالى فاعلاً للفعل الذي أولى بالعبد، وكونه غير فاعل إما أن يتساويا بالنسبة إليه من جميع الوجوه أو لا. فإن كان الأول استحال أن يكون ذلك داعيا إلى الله تعالى، وأيضا فكيف يعقل هذا مع أن المعتزلي يقول: لو لم يفعل هذا لاستحق الذم ولما كان مستحقًا للمدح ولصار سفيها غير مستحق للإلهية. وإن كان أحدهما أولى عاد الإشكال.

(الوجه الثاني) أن البديهة شاهدة بأن الغرض والحكمة ليس إلا جلب المنفعة ودفع المضرة، والمنفعة اللذة ووسيلتها، والمضرة الألم ووسيلته، والوسيلة مطلوبة بالعرض والمطلوب بالذات هو اللذة، وكذا وسيلة الألم مهروب عنها بالعرض والمهروب عنه بالذات هو الألم فيرجع حاصل الغرض إلى تحصيل اللذة ودفع الألم، ولا لذة إلا والله قادر على تحصيلها ابتداء من غير واسطة ولا ألم إلا والله قادر على دفعه ابتداء من غير واسطة، وإذا كان الأمر كذلك استحال أن تكون فاعليته لشيء لأجل تحصيل اللذة أو دفع الألم. وإذا ثبت هذا فنقول: لما لم تكن فاعلية الله لتحصيل اللذات ودفع الآلام متوقفًا ألبتة على وجود هذه الوسائط لم تكن فاعليته للوسائط متوقفة على فاعليته لتلك اللذات والآلام. وحينئذ استحال تعليل أحدهما

بالآخر.

وإذا بطل التعليل بطل كونها داعية لما بينا أن الداعي علة العلة الفاعلية. ا.هـ.

وأجاب الأصفهاني في شرح المحصول بما حاصله: إن ما ذكره الإمام إنما هو في الشاهد فإن الواحد منا إنما يفعل فعلاً لمصلحة ترجع إليه وذلك هو الغرض وهو مستكمل به ناقص بذاته.

(وأما) بالنسبة إلى الله تعالى فلا، فإنا نختار أنه يفعل لمصلحة تعود إلى غيره، وما قلته من أن حصول المصلحة للغير لو لم يكن أولى من لا حصوله لما فعله فغير مسلم، بل يجوز أن يفعله مع استواء الحصول وعدمه للغير بالنسبة إليه؛ لكونه جوادا لذاته مريدا للخير الممكن لذاته فيفعله مع تساوي الطرفين بالنسبة إليه، فإن الجواد على الإطلاق هو الذي يفعل فعلاً يرجع إلى غيره منه مصلحة ولا يرجع إليه مصلحة.

(أما) من فعل فعلاً لمصلحة تعود إليه فلا يسمى جوادا مطلقًا بل هو معتاض. ا.هـ ،بتلخيص وحاصله أن معنى كون العلة باعثة أن الله سبحانه وتعالى شرع الحكم عندهم مريدا ما يترتب على ذلك من المصالح الراجعة للعباد، ودفع المفاسد عنهم جوادا وإحسانا عليهم ليس على سبيل الوجوب.

وقد حقق السيد السند هذا الموضوع، وأنا أذكر عبارته بالحرف مع ما في بعضها من التكرار لما سبق عن الإمام قال قدس سره: إذا ترتب على فعل أثر فمن حيث إنه ثمرته يسمى فائدة، ومن حيث أنه طرف الفعل غاية، ثم إن كان سببا لإقدام الفاعل يسمى بالقياس إلى الفاعل غرضاً، إن لم يكن فغاية فقط، وأفعال الله تعالى يترتب عليها حكم وفوائد لا تعد فذهبت الأشاعرة والحكماء إلى أنها غايات ومنافع راجعة إلى الخلق، لا غرض وعلة لفعله لوجهين:

(الأول) أن الفاعل لغرض لا بد أن يكون الغرض أولى بالقياس إليه من عدمه وإلا لم يكن غرضاً فالفاعل مستفيد لتلك الأولوية ومستكمل بالغير، ولا يكفي رجوع المنفعة إلى الخلق فقط لأن الإحسان إليهم وعدمه إن تساويا بالنسبة إليه تعالى لا يصح أن يكون الإحسان غرضا، وإن كان أولى به لزم الاستكمال.

(الثاني) أن الغرض لما كان سببا لإقدام الفاعل كان الفاعل ناقصا في فاعليته

مستفيدا من غيره. ولا مجال للنقصان بالنسبة إليه بل كماله في ذاته وصفاته يقتضي الكمال في فاعليته وأفعاله. وكمالية أفعاله تقتضي مصالح ترجع إلى العباد فلا شيء خال من الحكمة، والمصلحة، ولا سبيل للنقصان والاستكمال إليه تعالى، وهو المذهب الصحيح ولحق الصريح الذي لا يشوبه شبهة ولا يحوم حوله ريبة، والآيات والأحاديث محمولة على الغايات ومن قال بظاهرها فقد غفل عما تشهد به الأنظار الصحيحة والأفكار الدقيقة، أو أراد إظهار ما يناسب أفهام العامة على مقتضى: (كلم الناس على قدر عقولهم) ا.هـ .

فعلى ما قاله السيد يكون معنى كون العلة باعثة أنه يترتب على شرع الحكم حكم، ومصالح ومنافع للعباد، ولا يخفى أن إطلاق الباعث على هذا المعنى مجاز مع أنه لا يجوز إطلاقه بالنسبة إلى الله تعالى؛ لعدم الإذن فيه.

(فإن قلت): ما الفرق بين القول بأن العلة هي المعرف وبين القول بأنها الباعث على هذا التفسير السابق؟

(قلت): لا فرق بينهما لأنه لا خلاف في أن أفعال الله وأحكامه لا تخلو من حكم ومصالح تعود على العباد، فلم يبق إلا الفرق في العبارة فقط. لكن في بعض كتب الحنفية ما يقتضي أن الباعث ليس بهذا المعنى السابق، وعبارة التوضيح: أي ما يكون باعثًا للشارع على شرع الحكم لا على سبيل الإيجاب. ثم قال: إن هذا مبني على أن أفعال الله معللة بمصالح العباد عندنا مع أن الأصلح لا يكون واجبا عليه خلافًا للمعتزلة، ثم شنع على من أنكر التعليل بقوله: وما أبعد عن الحق قول من قال :إنها غير معللة بها فإن بعثة الأنبياء- عليهم الصلاة والسلام- لاهتداء الخلق، وإظهار المعجزات لتصديقهم فمن أنكر التعليل فقد أنكر النبوة وقوله تعالى: ﴿**وما خلقتُ الجن والإنس إلا ليعبدون**﴾ [الذاريات: ٥٦]، وقوله تعالى: ﴿**وما أمروا إلا ليعبدوا**﴾ [التوبة: ٣١]، ثم قال: وأيضا لو لم يفعل لغرض أصلاً يلزم العبث. ا.هـ .

(اللهم) إلا أن يكون مراده بالباعث للشارع، وبقوله: معللة وبقوله: لغرض أن الله تعالى أراد بشرع الأحكام مصالح العباد تفضلاً وإحسانا ولم يقصد الباعث والغرض الحقيقيين فيرجع إلى ما قرره السيد، ويتفق مع القول الأول على أن المآل أن أفعال الله وأحكامه لا تخلو عن حكم ومصالح للخلق فيكون إطلاق الباعث مجازا لا

حقيقة، والله أعلم بحقائق الأمور.

ثم اعلم أن لتقي الدين السبكي مقالة أخرى في معنى العلة قد نقلها عنه ولده في شرح المنهاج خلاصتها: أنه قد اشتهر عن المتكلمين أن أحكام الله تعالى لا تعلل، واشتهر عن الفقهاء التعليل، وأن العلة بمعنى الباعث، قال: وتوهم كثير منهم أنها باعثة للشارع على شرع الحكم كما هو مذهب قد بينا بطلانه فيتناقض كلام الفقهاء، وكلام المتكلمين، ثم قرر في كتاب له في هذا الموضوع أنه لا تناقض بين كلاميهما لأن المراد أن العلة باعثة على فعل المكلف. (مثاله) حفظ النفوس فإنه علة باعثة على القصاص الذي هو فعل المكلف المحكوم به من جهة الشرع فحكم الشرع لا علة، ولا باعث عليه لأن الله قادر على أن يحفظ النفوس بدون ذلك وإنما تعلق أمره بحفظ النفوس وهو مقصود في نفسه، وبالقصاص لكونه وسيلة إليه فكلا المقصد والوسيلة مقصود للشارع وأجرى الله العادة أن القصاص سبب للحفظ، فإذا فعل المكلف أو السلطان أو ولي الدم القصاص، وانقاد إليه القاتل امتثالاً لأمر الله به ووسيلة إلى حفظ النفوس، كان لهم أجران أجر على القصاص وأجر على حفظ النفوس، وكلاهما مأمور به من جهة الله تعالى.

(أحدهما) بقوله تعالى: ﴿**كتب عليكم القصاص**﴾ [البقرة: ١٧٨].

(والثاني) أما بالاستنباط أو بالإيماء من قوله تعالى: ﴿**ولكم** في **القصاص حياة**﴾[البقرة: ١٩٤]، ثم قال وهكذا يستعمل ذلك في جميع الشريعة، ومنه يعلم أن المعقول المعنى للشارع فيه مقصودان، وأنه أكثر أجرا من التعبدي وإن كان الأجر الواحد في التعبدي قد يكون أعظم، لأن النفس لا حظ لها فيه وأن العلة القاصرة فيها فائدة جليلة زائدة عما ذكروه فيها وهي قصد المكلف فعله لأجلها فيزداد أجره. ا.هـ بتلخيص.

وفيه نظر من وجهين:

(الأول) أن هذا لا يأتي مع تصريح كثير من الفقهاء بأن العلة باعثة للشارع.

(الثاني) أن الفقهاء لا يعتبرونَ العلة هي حفظ النفوس بل هي القتل العمد العدوان (اللهم) إلا أن يقال: إن العلة الحقيقية هي المقصود لكن لما كان غير ظاهر ومنضبط نيط الحكم بأفعال مخصوصة معينة والله أعلم.

تنبيه

خلاصة ما ذكرنا في **معنى العلة ستة أقوال**:

(**الأول**) المعرف للحكم.

(**الثاني**) المؤثر فيه بذاته.

(**الثالث**) المؤثر فيه بجعل الشارع.

(**الرابع**) أنها الموجب والمؤثر بجري العادة.

(**الخامس**) الباعث للشارع على شرع الحكم.

(**السادس**) الباعث للمكلف على الامتثال وقد علمت تفصيل الجميع.

تتمة في أمرين:

(الأول) قرر ابن السبكي في جمع الجوامع، والمحلي في شرحه أنه يترتب على القول بأن العلة هي المعرف أن حكم الأصل ثابت بها لا بالنص خلافًا للحنفية أي أن العلة بناء على أنها بمعنى المعرف أفادت ثبوت حكم الأصل من حيث إنه أصل يلحق به، وأما النص فقد أفاد ثبوته من حيث ذاته، وإنما كان هذا مرتبا على هذا القول فقط؛ لأنه لا تعريف في غيره حتى يقال: إنه ثبت بها أو لا، وبذلك يصح لك القول بأن الخلاف بين الشافعية والحنفية لفظي لأنه لا نزاع بينهم في أن النص أثبت الحكم أي من حيث هو وأن العلة معرفة لحكم الأصل من حيث هو أصل.

وهذا الجمع أولى من جمع الآمدي بين القولين فإنه قال: إن مراد الشافعية في قولهم حكم الأصل ثابت بالعلة أنها باعث عليه فلا ينافي أنه ثابت بالنص وأن مراد الحنفية أن النص معرف له فلا ينافي أن العلة باعث عليه والله أعلم.

(الأمر الثاني) نقل الزركشي في البحر المحيط عن صاحب المقترح إن للعلة أسماء في الاصطلاح وهي السبب، والإشارة، والداعي، والمستدعي، والباعث، والحامل، والمناط، والدليل، والمقتضي، والموجب، والمؤثر، ثم قال: وزاد بعضهم المعنى، والكل سهل غير السبب والمعنى.

(أما) السبب فهو متميز عن العلة من جهة الاصطلاح اللغوي والكلامي والأصولي والفقهي.

(أما) اللغوي فقال أهل اللغة: السبب ما يتوصل به إلى غيره ولو بوسائط، ومنه سمي الحبل سببا، وذكروا للعلة معاني يدور القدر المشترك فيها على أنها تكون أمرا مستمدا من أمر آخر وأمرا مؤثرا في آخر. وقال أكثر النحاة: اللام للتعليل ولم يقولوا للسببية، وقالوا: الباء للسببية ولم يقولوا: للتعليل، وصرح ابن مالك أن الباء للسببية والتعليل، وهذا تصريح بأنهما غيران.

(وأما) الكلامي فاعلم أنهما يشتركان في توقف المسبب عليهما ويفترقان من وجهين:

(أحدهما) أن السبب ما يحصل الشيء عنده لأبه، والعلة ما يحصل به.

(والثاني) أن المعلول متأخر عن العلة بلا واسطة ولا شرط يتوقف الحكم على

وجوده، والسبب إنما يقتضي الحكم بواسطة أو وسائط، ولذلك يتراخى الحكم عنها. قال: (وأما) الأصولي فقال الآمدي في جدله: العلة في لسان الفقهاء تطلق على المظنة أي: الوصف المتضمن لحكمة الحكم كما في القتل العمد العدوان، فإنه يصح أن يقال: قتل لعلة القتل. وتارة يطلقونها على حكمة الحكم كالزجر الذي هو حكمة القصاص، فإنه يصح أن يقال لعلة الزجر، (وأما) السبب لا يطلق إلا على المظنة دون الحكمة، ثم ذكر بعد ذلك اصطلاح الفقهاء وأطال في بيان ذلك، ثم بين الفرق بين العلة والمعنى والشرط وفرع على ذلك مسائل لو ذكرنا خلاصتها لطال الكلام وإن شاء الله سنذكر باقي هذا الكلام في الطرف الثالث.

هذا ما أردنا ذكره في هذه المقدمة التي رسمناها لتحقيق معنى العلة وسنشرع في الطرف الأول الذي خصصناه لمسالكها والله الموفق.

الطرف الأول في الطرق الدالة على العلية

اعلم أنه لا يكتفى في القياس بمجرد وجود العلة بل لا بد من دليل يشهد له بالاعتبار، وهذه الطرق هي التي تشهد بذلك، وهي التي يتوصل بها إلى معرفة كون الوصف علة، ولا يخفى أن كون الشيء علة مضمون جملة خبرية هي (الوصف علة)، وهو غير ضروري فيحتاج للدليل.

وليست هذه الطرق توصل إلى ذات العلة لأنه أمر تصوري لا معنى لإثباته كالإنشائي، وإثبات الطلب الشرعي معناه إثبات أن الطلب تعلق بهذا الفعل وهو حكم خبري، وبعض الأصوليين يعبر عنها بالمسالك وإطلاق المسالك عليها مجاز؛ لأنها خاصة بالموصل المحس، وهذه الطرق منها ما هو متفق عليه، ومنها ما هو مختلف فيه، وقد اقتصر صاحب المنهاج منها على تسعة وهي: النص، والإيماء، والإجماع، والمناسبة، والسبر والتقسيم، والدوران، والطرد، وتنقيح المناط، وسنذكرها مع بيان موطن الوفاق والنـزاع ثم بعد ذلك نتبعها بطرق أخرى ضعيفة إن شاء الله تعالى.

الأول النص

قال الشافعي -رضي الله عنه-: متى وجدنا في كلام الشارع ما يدل على نصبه أدلة وأعلاما ابتدرنا إليه وهو أولى ما يسلك، وقد قدمناه على الإجماع لما قاله الشافعي -رضي الله عنه- ولأنه أصل الإجماع، وعكس ابن السبكي في جمع الجوامع تبعا لابن الحاجب فقدم الإجماع على النص لتقدمه عليه عند التعارض على الصحيح.

ثم إن صاحب المنهاج تبعا للإمام في المحصول أراد بالنص ما قابل الإيماء وقسمه إلى قاطع أي: صريح كما في عبارة غيره وإلى إيماء، وأراد به ابن الحاجب ما يشمل الإيماء، وقسمه إلى صريح وإيماء فأدخل الإيماء في النص، فبين النص عند ابن الحاجب، والنص عند غيره العموم والخصوص المطلق، وكذا بين الصريح عنده، والصريح عند غيره العموم والخصوص المطلق، والنص عنده يرادف الصريح عند غيره.

ونحن نسلك مسلك صاحب المنهاج ونريد بالنص ما قابل الإيماء، وقد عرفوه بأنه ما دل على علية الوصف للحكم من الكتاب أو السنة، وينقسم إلى قسمين: قاطع، وظاهر، فالقاطع: ما لا يحتمل غير العلية. والظاهر: ما يحتمل غير العلية احتمالاً مرجوحا كذا قالوا. وفي تعريف النص بما ذكروه نظر فإن الظاهر أن مرادهم بالوضع في التعريف الوضع التحقيقي فيقتضي أن الحروف المستعملة في التعليل مجازا ليست من النص مع أنهم يذكرونَ من ضمنه الباء وغيرها من الحروف التي لم توضع للتعليل، وإنما استعملت فيه مجازا، ومعلوم أنها ليست من الإيماء على ما سيأتي بيانه فيقتضي أنها خارجة من النص والإيماء.

فالتحقيق أن النص على ما يؤخذ من ابن قاسم في آياته ما يشمل ما دل على التعليل بوضعه المجازي فيكون حاصله أن المستعمل في التعليل على سبيل الحقيقة أو المجاز، سواء كان المستعمل في التعليل على سبيل الحقيقة استعمل في غيره حقيقة أيضا فيكون مشتركًا، أو استعمل في غيره مجازا.

فإن كان مستعملاً في التعليل على سبيل الحقيقة، ولم يستعمل في غيره لا حقيقة ولا مجازا فهو القاطع، وإن استعمل في غيره حقيقة أو مجازا أو استعمل في

التعليل مجازا بأن كان موضوعا لغيره فهو الظاهر فأقسام الظاهر ثلاثة، ثم إنه في حال اشتراكه بين التعليل وغيره وفي حال كون التعليل معنى مجازيا لا بد له من قرينة تجعل اللفظ ظاهرا في التعليل، وبذلك يتضح الفرق بين النص والإيماء فإن دلالة الإيماء على ما سيأتي التزامية من غير أن يستعمل اللفظ في التعليل وإنما استعمل في الموضوع له ولزمه التعليل لزوما عرفيا والله أعلم.

ثم إن الأسنوي اعترض على تقسيم النص إلى قاطع وظاهر باعتراضين:

(أحدهما) كيف يكون النص قاطعا مع أن دلالات الألفاظ ليست يقينية عند الإمام.

(والثاني) كيف جعل الظاهر قسيماً من النص مع أن المصنف (يعني البيضاوي) ذكر في تقسيم الألفاظ أن الظاهر قسيم النص أي فقد جعل هنا قسيم الشيء قسيما منه وذلك باطل بالبداهة، والاعتراض الأول قد اعترض به القرافي على الإمام فقال: لا نسلم أن أدلة هذه الألفاظ قاطعة لاحتمال المجاز والاشتراك والإضمار وغير ذلك من الأمور القادحة في إفادة الألفاظ القطع، إنما هذه ظواهر غير أنها أظهر من غيرها.

وأجاب الأصفهاني عنه بأن المراد بالقاطع الصريح في دلالته على العلة ولم يعن بالقاطع ما لا يحتمل إلا معنى واحدا. ا.هـ .

والمفهوم من مجموع كلامهم أن المراد بالقاطع والصريح هو الذي لم يوضع إلا للتعليل ولم يستعمل في غيره استعمالاً مجازيا، فإذا أطلق لا يحتمل غير التعليل، إذ لم يوضع لمعنى آخر حتى يحمل عليه، ولم يسبق استعماله في معنى آخر على سبيل المجاز حتى يكون محتملاً له ولا يضر في ذلك أنه يجوز أن يستعمل في معنى آخر على سبيل المجاز لأن الكلام إنما هو فيما وقع بالفعل وهو لم يستعمل إلا فيما وضع له.

هذا هو مرادهم بالقطع والصراحة، وليس مرادهم أنه لا يحتمل عقلاً غير التعليل بحيث لا يجوز العقل معنى آخر له غيره حتى يقال: كيف يصح هذا في دلالات الألفاظ مع قيام الاحتمالات العشرة فيها والله أعلم.

(وأما) الاعتراض الثاني فلولا أني أرى وجوب رعاية الآداب مع المؤلفين لقلت أنه ينبغي أن يسطر إذ لا يخفى على من نظر في أوائل علم الأصول أن النص يطلق عند الأصوليين بإطلاقات متعددة، فيطلق على ما يقابل القياس من أدلة الكتاب

والسنة ويطلق على ما يقابل الظاهر ويطلق كما هنا على ما يشمله ففي كل موضع يراد به المعنى الذي يناسبه، وواضح أنهم لم يريدوا به هنا ما أرادوا به في مبحث الألفاظ حتى يلزمهم جعل قسيم الشيء قسيماً منه والله أعلم.

ثم اعلم أن التعليل معنى من المعاني والأصلُ فيه أن يدل عليه بالحروف كبقية المعاني لكن قد تدل بعض الأسماء والأفعال على التعليل بدلاً عن الحروف، فما يدل عليه منه حروف وهي الأصل، ومنه أسماء ومنه أفعال. فالحروف مثل: كي، والباء، واللام، وغيرها مما سيأتي من حروف التعليل. والأسماء مثل: أجل وجراء وعلة وسبب، ومقتضى ونحو ذلك، والفعل مثل: عللت بكذا، وهي تنقسم كما علمت إلى قاطع أي: صريح وإلى ظاهر، وكل منهما مراتب؛ فبعض أفراد القاطع أقوى في الدلالة على العلية من البعض الآخر، وكذلك الظاهر.

ونحن نذكر إن شاء الله تعالى جميع ما وقفنا عليه من أفراد كل من الصريح والظاهر مع ملاحظة الترتيب بينها فنقول.

الأول القاطع

وله ألفاظ:

(الأول) منه الصريح بلفظ الحكمة كقوله تعالى: ﴿**حكمة بالغة**﴾ [القمر: ٥] ذكره الزركشي في البحر المحيط، وقال: أهمله الأصوليون وهو أعلاها رتبة.

(والثاني) لعلة كذا.

(الثالث) لسبب كذا، ومثله لموجب ولمؤثر، ولم يذكر الأصوليون لهذه أمثلة ولعلهم لم يظفروا بذلك في الكتاب ولا في السنة، وإنما كان لعلة كذا أقوى مما بعده لأن فيه التصريح بالعلة دون ما بعده.

(الرابع) من أجل ولأجل. وإنما كانا دون ما قبلهما لأن ما قبلهما تعلم به العلة من غير واسطة، وأما هما فيفيدان معرفتها بواسطة أن العلة ما لأجلها الحكم.

فمثال الأول قوله تعالى: **من أجل ذلك كتبنا على** بني **إسرائيل**﴾[المائدة: ٣٢] أي: من أجل قتل قابيل لأخيه. وقوله ﷺ: «**إنما جعل الاستئذان من أجل البصر**»[1]

(١) أخرجه البخاري (٦٢٤١) ومسلم (٢١٥٦) من حديث سهل بن سعد.

أي: إنما جعل الاستئذان واجبا في الشرع؛ لأجل حفظ البصر حتى لا يقع النظر على من حرم النظر إليه. وهذا عجز حديث وصدره كما في البخاري عن سهل الساعدي أنه قال: اطلع رجل من جحر في حجر النبي ﷺ ومع النبي مدرى يحك بها رأسه فقال ﷺ: «**لو أعلم أنك تنظر لطعنت به** في **عينك إنما جعل**»(١) إلخ.

ومثال الثاني قوله ﷺ: «**إنما نهيتكم عن لحوم الأضاحي**(٢) **لأجل الدافة التي دفت فكلوا وادخروا**»(٣) رواه مسلم. لكن بلفظ من أجل. قال ابن السبكي: ورواه أبو داود والنسائي، أي: إنما نهيتكم عن ادخار لحوم الأضاحي لأجل التوسعة على الطائفة التي قدمت المدينة في أيام التشريق، والدافة -بتشديد الدال المهملة والفاء- القوافل السيارة من الدفيف وهو السير اللين.

(الخامس) كي وإذن فإنهما في مرتبة واحدة فمثال كي قوله تعالى: ﴿**كي تقر عينها**﴾[طه: ٤٠]، وقوله تعالى: ﴿**كي لا يكون دولة** بين **الأغنياء منكم** ﴾ [الحشر: ٧] أي: إنما وجب تخميس الفيء لئلا يتداوله الأغنياء بينهم فلا يحصل للفقراء منهم شيء، والدولة بالفتح والضم، والفيء هو ما يأخذه المسلمون من الحربيين من غير حرب بخلاف الغنيمة.

ومثال إذن قوله تعالى: ﴿**إذن لأذقناك ضعف الحياة وضعف الممات** ﴾[الإسراء: ٧٥] أي إذا ركنت إليهم لأذقناك عذابا مثل عذاب المشرك فيها مضاعفًا أي: مثلي عذابه في الدنيا ومثلي عذابه في الآخرة. والسبب فيه أن نعم الله على الأنبياء أكثر فكانت ذنوبهم أعظم ومثلهم نساؤهم قال تعالى: ﴿**يا نساء النبي من يأت منكن بفاحشة مبينة يضاعف لها العذاب ضعفين وكان ذلك على الله يسيرا**﴾ [الأحزاب: ٣٠].

(فإن قلت): إن كي تكون مصدرية والتعليل مستفاد من اللام المقدرة فكيف

---

(١) تقدم تخريجه.

(٢) الحديث الأول رواه ابن أبي شيبة بلفظ (لأجل) كما في مسلم الثبوت فعليه يجعل الحديث الأول للثاني على هذه الرواية، والحديث الثاني للأول.

(٣) تقدم تخريجه.

تعد من الصريح؟.

(قلت): إن ما ذكرته في السؤال مذهب كوفي واعتبارها من القاطع الصريح بناء على مذهب الأخفش فإنها عنده في جميع استعمالاتها حرف جر وانتصاب الفعل بعدها بأن مقدرة، أو على مذهب البصريين فإنها عندهم إن تقدمها اللام فهي ناصبة لا غير وليس فيها معنى التعليل، وإذا جاء بعدها إن فهي للتعليل جارة لا غير.

وفي غير هذين يحتمل أن تكون ناصبة بنفسها بمعنى التعليل، وأن تكون جارة كاللام مضمرا بعدها أن.

(السادس) ذكر المفعول له فإنه علة للفعل المعلل كقوله تعالى: ﴿**وأنزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء وهُدى ورحمة**﴾ [النحل: ٨٩] ونصبه على المفعول له أحسن، وقد ذكر هذا السادس الزركشي في البحر المحيط.

تنبيه

لم يذكر صاحب المنهاج مما ذكرناه سوى (كي، ومن أجل، ولأجل) والإمام في المحصول ذكر منها (من أجل، ولعلة كذا ولسبب كذا، ولموجب، ولمؤثر)، ولم يذكر (كي). قال الزركشي: جعلها إمام الحرمين في البرهان من الصريح وخالفه الرازي والأول أصوب. وأما (إذن) فلم يذكرها البيضاوي ولا الإمام، وقال الأسنوي: ذكرها ابن الحاجب. ونسب الزركشي اعتبارها من الصريح للشيخ أبي إسحاق والرازي، وقال خلافًا لإمام الحرمين والغزالي.

(القسم الثاني) الظاهر وله ألفاظ:

(الأول) اللام ظاهرة فمقدرة، فالمقدرة مثل: ﴿**أن كان ذا مال وبنين**﴾ [القلم: ١٤]، والظاهر مثل قوله تعالى: ﴿**كتاب أنزلناهُ إليك لتخرج الناس من الظلمات إلى النور**﴾ [إبراهيم: ١]، وقوله تعالى: ﴿**وينزل لكم من السماء ماء ليطهركم به**﴾ [الأنفال: ١١]، وقوله تعالى: ﴿**وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون**﴾[الذاريات: ٥٦]، وقوله تعالى: ﴿**أقم الصلاة لدلوك الشمس**﴾ [الإسراء: ٧٨] وبهذه الآية الأخيرة مثل الإمام في المحصول والبيضاوي في المنهاج، واعترض على التمثيل بها القاضي فقال: لا يصلح الدلوك علة فلم يقصد بها التعليل وإنما هي بمعنى عند فهي للتوقيت قال الزركشي في البحر المحيط: وإنما قال ذلك لأن العلل الشرعية عنده لا

بد فيها من المناسبة، وليس ميل الشمس من هذا القبيل ونظر الغزالي في المستصفى فيما قاله القاضي وعبارته وهذا فيه نظر ؛إذ الزوال والغروب لا يبعد أن ينصبه الشرع.

علامة للوجوب ولا معنى لعلة الشرع إلا العلامة المنصوبة، وقد قال الفقهاء: الأوقات أسباب؛ ولذلك يتكرر الوجوب بتكررها ولا يبعد تسمية السبب علة. ا.هـ، وقد يقال: إذا كان القاضي يشترط في العلل الشرعية المناسبة الظاهرة فنظر الغزالي لا يصيبه والله أعلم.

ثم اعلم أن الإمام الرازي اعترض على دلالة اللام على التعليل وظهورها فيه بوجوه:

(الأول) أنها تدخل على العلة فيقال: ثبت كذا لعلة كذا، فلو كانت دالة على التعليل للزم التكرار.

(الثاني) قوله تعالى: ﴿**ولقد ذرأنا لجهنم كثيرا من الجن والإنس**﴾ [الأعراف: ١٧٩]، وبالاتفاق لا يجوز أن يكون ذلك غرضا، قال ابن السبكي: فإن الناس على قولين منهم من لم يعلل أفعال الله بشيء أصلاً، ومنهم من يعللها بالمصالح، فأما تعليلها بالمضار والعقوبات فلم يقل به عاقل. ا.هـ

(الثالث) قول الشاعر:

له ملك ينادي كل يـوم ... لِدُوا للموت وابنوا للخراب

فإن هذه اللام ليست للتعليل؛ لأن الموت والخراب ليس علة للولادة والبناء.

(الرابع) أنه يقال: أُصلي لله تعالى، ولا يجوز أن تكون ذات الله غرضا، ثم أجاب عن هذه الاعتراضات كلها بأن أهل اللغة صرحوا بأن اللام للتعليل وقولهم حجة، وإذا ثبت ذلك وجب القول بأنها مجاز في هذه الصور. ا.هـ، ونحن نبين معاني اللام في هذه الصور:

(أما) الصورة الأولى وهي قولهم: لعلة كذا فاللام فيها للاختصاص أي: هذا المعلول مختص بهذه العلة، ثم في كون الاختصاص معنى مجازيا للام نظر، فإنه من جملة المعاني التي يذكرها النحاة للام وسيأتي التنبيه عليها.

(وأما) الصورة الثانية والصورة الثالثة، وهما الآية والبيت الذي بعدها فاللام فيهما للعاقبة مجازا، فإن عاقبة الشيء مترتبة عليه في الحصول كترتب العلة الغائية على معلولها.

(فإن قلت): أن لام العاقبة إنما تكون في حق من يجهلها كقوله تعالى: ﴿ **فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا**﴾ [القصص: ٨] أو يعجز عن دفعها كقوله: (له ملك) إلخ البيت، وأما من هو بكل شيء عليم فيستحيل في حقه معنى هذه اللام فكيف حمل عليها قوله تعالى: ﴿**ولقد ذرأنا**﴾ الآية.

(قلت): لا نسلم أن لام العاقبة تنحصر في هذين لأنها لام الصيرورة ومدخولها ما آل إليه ما قبلها مع العلم به أو مع الجهل وبالنسبة إليه تعالى لا يكون إلا مع العلم والله أعلم.

(وأما) الصورة الرابعة وهي قولهم: أصلي لله، فقال الأصفهاني: إن ذلك محمول على غرض العبادة لله أو امتثال أمره.

(فإن قلت): إن مقتضى ما أجاب به الإمام عن هذه الاعتراضات أن اللام لو كانت حقيقة في هذه المعاني لم يصح اعتبارها من النص الظاهر في التعليل، فما وجه كلامه؟

(قلت): لعل وجهه أنها حينئذ تكون من قبيل المشترك وهو مجمل فلا تكون ظاهرة في التعليل لكن بقي إن يقال: أن اللام تأتي لمعان كثيرة غير التعليل، وغير ما ذكر في الاعتراض فإن المذكور في علم النحو أنها تأتي لمعان:

(منها) الملك نحو: المال لزيد.

والاستحقاق نحو: الحمد لله. والاختصاص نحو: الجل للفرس.

والتشريف كقوله ﷺ حكاية عن الله تعالى: «**إلا الصيام فإنه** لي **وأنا أجزي به**»(١).

والذم مثل: هذا للشيطان.

والتعليل نحو: اتجرت للربح، وشربت للري.

(١) أخرجه البخاري (١٩٠٤) ومسلم (١١٥١) من حديث أبي هريرة.

ولبيان المصرف نحو قوله تعالى: ﴿ **إنما الصدقاتُ للفقراء**﴾ [التوبة: ٦٠]، وغير ذلك فهل هي في جميع هذه المعاني ما عدا التعليل مجاز. أظن أن ذلك بعيد. فالتحقيق كما علمت أن كونها ظاهرة في التعليل لا يتوقف على أنها حقيقة فيه مجاز في غيره، بل تكون ظاهرة في التعليل مع كونها مشتركة بينه وبين غيره غايته أنه لا بد لها من قرينة صارفة لها عن المعاني الأخرى فلا يقال: إن المشترك من قبيل المجمل فكيف تكون ظاهرة في التعليل في هذه الحالة والله أعلم.

(الثاني) **الباء**، قال ابن مالك: وضابط باء التعليل أن يصلح في موضعها اللام نحو: ﴿**فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيباتٍ أحلت لهم**﴾ [النساء: ١٦٠] أي: منعناهم منها لظلمهم، ونحو قوله تعالى: ﴿**فبما رحمة من الله لنت لهم**﴾ [آل عمران: ١٥٩] أي: بسبب الرحمة لنت لهم. قال الإمام في المحصول: واعلم أن أصل الباء للإلصاق ولكن العلة لما اقتضت وجود المعلول حصل فيها معنى الإلصاق، فحسن استعمالها فيه مجازا. ا.هـ.

قال الهندي: وهذا مخالف لما ذكره غيره وأشعر به كلامه من أن دلالة اللام والباء ظاهرة في التعليل من غير فرق.

(قلت): لم يذكر سيبويه للباء سوى معنى الإلصاق فكلام الإمام في محله ولا يخالف ما أشعر به كلامه من أنها ظاهرة في التعليل كاللام كما سيأتي تحقيقه. وقال الأسنوي: هذا الكلام (أي: كلام الإمام) صريح في أنها لا تحمل عند الإطلاق على التعليل فلا تكون ظاهرة فيه وهذا هو الصواب، وفيه نظر لأنه إذا لم تكن الباء من قسم الظاهر -ومن المعلوم أنها ليست من قسم القاطع ولا من الإيماء- فمن أي قسم تكون بحيث إذا أطلق ينصرف إليه، وهذا كما أنه يخرج المستعمل في التعليل مجازا يخرج عنه المشترك بين التعليل وغيره، فالتحقيق- كما علمت مرارا- أن كون اللفظ مشتركًا بين التعليل وغيره، أو مستعملاً في التعليل على سبيل المجاز لا ينافي أنه من النص الظاهر في التعليل غايته أنه يحتاج إلى قرينة تصرف اللفظ عن إرادة غير التعليل منه.

(فإن قلت): ما الفرق بينه وبين الإيماء الآتي فإنهم عرفوه بأنه ما يدل على علية وصف لحكم بواسطة قرينة من القرائن.

(قلت): الفرق بينهما كما تقدم وسيأتي أن التعليل في الإيماء لازم لمدلول اللفظ لزوما عرفيا من غير أن يستعمل اللفظ فيه مجازا، وأما ما هنا فاللفظ مستعمل في التعليل أعم من أن يكون ذلك على سبيل الحقيقة أو المجاز والله أعلم.

(الثالث) **إن**- بكسر الهمزة وتشديد النون- كقوله ﷺ في حق المحرم الذي وقصته ناقته: «**لا تقربوه طيبا فإنه يبعث يوم القيامة ملبيا**»[1] رواه البخاري، ومسلم بلفظ (فإنه يبعث ولا يرد) على التمثيل بهذا الحديث للنص الظاهر ما سيأتي من أنهم مثلوا به للنوع الأول من أنواع الإيماء لأن للمثال جهتين جهة تدل على التعليل بالنص، وهي (إن)، وجهة تدل على التعليل بالإيماء وهي ترتيب الحكم على الوصف بالفاء قال التبريزي في التنقيح: والحق أن إن لتأكيد مضمون الجملة ولا إشعار لها بالتعليل، ولهذا يحسن استعمالها ابتداء من غير سبق حكم، كذا في الأسنوي وعبارة التبريزي. كما قال القرافي: والحق أنها لتحقيق الفعل، وليس لها في التعليل حظ، ولهذا يحسن استعمالها ابتداء من غير سابقة حكم والتعليل في الحديث مفهوم من قرينة سياق الكلام. ا.هـ .

ومراده بالحديث كما يدل عليه سابق كلامه قوله ﷺ: «**إنها من الطوافين عليكم**»[2]، وقد استبعد القرافي كلام التبريزي وقال: إن السابق على الفهم من قوله تعالى:﴿**وقل لعبادي يقولوا التي هي أحسن إن الشيطان ينـزغُ بينهم**﴾[الإسراء: ٥٣] التعليل.

ويؤيد ما قاله التبريزي من أنها ليست للتعليل ما قاله السيد الشريف في آخر الفن الأول من شرح المفتاح: أن إن لا دلالة لها على السببية إلا عند قوم من الأصوليين. يقال: اشتبه عليهم المكسورة الدالة على التحقيق بالمفتوحة المقدرة باللام الدال على التعليل. ا.هـ.

ويؤيده أيضا ما نقله الزركشي في البحر عن الكمال بن الأنباري من نحاة

(١) تقدم تخريجه.
(٢) أخرجه أبو داود (٧٥) والترمذي (٩٢) والنسائي (٥٥/١) وابن ماجه (٣٦٧) من حديث كبشة بنت كعب وصححه الألباني في الإرواء (١٧٣).

المتأخرين أنه أنكر كونها للتعليل ونقل إجماع النحاة على أنها لا ترد للتعليل، وقال: وهي في قوله أنها من الطوافين عليكم للتأكيد لأن علة طهارة سؤرها هي الطواف، ولو قدرنا مجيء قوله هي من الطوافين بغير أن لأفاد التعليل فلو كانت أن للتعليل لعدمت العلة بعدمها ولا يمكن أن يكون التقدير لأنها وإلا لوجب فتحها، ولاستفيد التعليل من اللام. وقد تابع ابن الأنباري جماعة من الحنابلة منهم الفخر إسماعيل البغدادي في كتابه المسمى جنة الناظرين وأبو محمد يوسف الجوزي في كتابه الإيضاح في الجدل.

ويؤيد كونها للتعليل ما نقله الزركشي في البحر المحيط من أن أبا الفتح بن جني صرح بمجيئها للتعليل قال: وكفى بابن جني حجة في ذلك. ويؤيده أيضا ما نقله السعد في التلويح من أن الشيخ عبد القاهر ذكر أنها في مثل هذه المواقع تقع موقع الفاء، وتغني غناها. ا.هـ .

ولعل المراد من قوله في هذه المواضع أن تقع بعد جملة كما يؤخذ من مسلم الثبوت وشرحه، ويؤيد كونها للتعليل أيضا ما قاله القاضي نجم الدين المقدسي في فصوله من أن الأكثرين على إثبات مجيئها للتعليل والله أعلم.

(الرابع) **إذ**، ذكره ابن مالك نحو قوله تعالى: ﴿**وإذ اعتزلتموهم وما يعبدون إلا الله فأووا إلى الكهف**﴾ [الكهف: ١٦]، وقوله تعالى: ﴿**وإذ** لم **يهتدوا فسيقولون هذا إفك قد**يم﴾ [الأحقاف: ١١]، وقوله تعالى: ﴿**ولن ينفعكم اليوم إذ ظلمتم**﴾ [الزخرف: ٣٩] وقد أشار إليه سيبويه ونازعه ابن حبان.

(الخامس) **حتى**، أثبته ابن مالك أيضا نحو قوله تعالى: ﴿**ولنبلونكم** حتى **نعلم المجاهدين منكم**﴾ [محمد: ٣١].

(السادس) **لعل**، على رأي الكوفيين من النحاة فإنهم قالوا: إنها في كلام الله تعالى للتعليل المحض مجردة من معنى الترجي لاستحالته عليه تعالى.

(السابع) **بيد**، كقوله ﷺ: (**أنا أفصحُ من نطق بالضاد بيد أ**ني **من قريش**)(١) أي: الذين هم أفصح من نطق بها، وأنا أفصحهم.

---

(١) لم أجده في الكتب المعتمدة.

(الثامن) **على**، كقوله تعالى: ﴿**ولتكبروا الله على ما هداكم**﴾[النساء: ١٨٥].

(التاسع) في، كقوله تعالى: ﴿**لمسكم فيما أفضتم فيه**﴾ [النور: ١٤] أي: لأجل ما أفضتم.

(العاشر) **مِن**- بكسر الميم- كقوله تعالى: ﴿**يجعلون أصابعهم** في **آذانهم من الصواعق**﴾ [البقرة: ١٩] أي: لأجلها.

قال الزركشي في البحر المحيط: وزعم صاحب التنقيح أن منها لا جرم بعد الوصف كقوله تعالى: ﴿**لا جرم أن لهم النار**﴾ [النحل: ٦٢] وجميع أدوات الشرط والجزاء كقوله تعالى: ﴿ **وإن كنتم جنبا فاطهروا**﴾ [المائدة: ٦]، ﴿**فمن كان منكم مريضا أو على سفرٍ فعدة من أيام أخر**﴾ [البقرة: ١٨٤]، وكقوله ﷺ: «**من أحيا أرضا ميتة فهي له**»(١)، ومن أدوات الشرط إذا نحو قوله تعالى: ﴿**إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا**﴾ [المائدة: ٦].

قال القرافي في شرح المحصول ما معناه: إن إفادة أدوات الشرط والجزاء والتعليل يرجع إلى قاعدة تقدمت في الاستثناء، والشرط وهي أن التعاليق اللغوية أسباب بخلاف الشروط العقلية والشرعية والعادية، والسبب علة.

واعلم أني لم أترك مما قيل أنه يدل على التعليل من الحروف والأسماء سوى الفاء لأنها ستأتي في الإيماء. وسنتكلم إن شاء الله تعالى على وجه الخلاف في اعتبارها من النص أو الإيماء والله أعلم.

تتمة:

المسكوت عنه بالعلة المنصوصة المشهور أنه قياس وحكى الزركشي في البحر عن ابن فورك أنه ليس بقياس، وإنما هو استمساك بنص لفظ الشارع، هذا تمام القول في المسلك الأول وسنشرع في المسلك الثاني وهو الإيماء والله الموفق.

(١) أخرجه الترمذي (١٣٧٩) وأحمد (٣٠٤/٣ و٣٣٨) من حديث جابر،وصححه الألباني في الإرواء (١٥٥٠).

الطريق الثاني من الطرق الدالة على العلية (الإيماء)

الإيماء معناه في اللغة التنبيه والإشارة، وفي الاصطلاح عرف بتعريفين الأول لابن الحاجب: وهو اقتران وصف بحكم لو لم يكن هو أو نظيره للتعليل لكان بعيدا.

(فقوله): اقتران على تقدير مضاف أي: ذو اقتران؛ لأن الإيماء وصف المومي والاقتران وصف المقترن وهو الوصف. وقيل: لا حاجة إلى هذا التقدير لان هذا معنى اصطلاحي للإيماء والصواب أن هذا ضابط لما يتحقق فيه الإيماء لا تعريف، ولذلك صدره العضد بلفظ (كل).

والاقتران ما يترتب على جعل الوصف مقارنا للحكم سواء كان من الشارع أو من الرواي كما سيأتي، والمراد بالوصف اللفظ المقيد لغيره ولو بلفظ الشرط أو الغاية أو الاستثناء كما سيأتي في الأنواع، ثم الظاهر أن المراد بالحكم الشرعي بدليل قوله: لو لم يكن للتعليل أي: لكونه علة وحينئذ يكون الاقتران بين ذات الوصف ودال الحكم، وإن أردنا بالوصف المعنى يكون الاقتران بين الدالين، على أن الاقتران بين الدالين من حيث إنهما دالان يلزمه الاقتران بين المدلولين من حيث إنهما مدلولان.

وإنما نسب الاقتران إلى الوصف مع أن الاقتران من الجانبين لأن الحكم هو الأصل المقصود، والوصف إنما جيء به وقرن بهذا الحكم ليكون معرفًا له وعلامة على مواقعه واحترز به عن اقتران غير الوصف بالحكم كذات اقترنت بالحكم مثل أعظ زيدا.

ثم إن المراد من الوصف والحكم أعم من أن يكونا مذكورين أو مقدرين أو أحدهما مذكورا والآخر مقدرا. فمثال المذكورين: أكرم العالم، وقوله تعالى: ﴿**والسارق والسارقة فاقطعوا**﴾ [المائدة: ٣٨]، وقوله ﷺ: «**لا يقضي القاضي وهو غضبان**»[1]، ومثال المقدرين قوله تعالى: ﴿**ولا تقربوهن حتى يطهرن**﴾[البقرة: ٢٢٢] أي: فإن طهرن فلا منع من قربانهن.

ومثال ما إذا كان الوصف مذكورا والحكم مقدرا قوله ﷺ: «**ثمرة طيبة وماء**

(١) أخرجه البخاري (٧١٥٨) ومسلم (١٧١٧) من حديث أبي بكر.

طهور»[١]، أي: إذن فالماء باق على طهوريته، ومثال ما إذا كان الحكم مذكورا والوصف مقدرا: (أعتق رقبة) فإن التقدير واقعت فأعتق. ومثله أيضا ما سيأتي في النوع الخامس من قوله تعالى: ﴿**وذروا البيع**﴾ [الجمعة:٩] فإن الحكم مذكورا والوصف وهو تفويت الواجب مقدر بل المراد على ما سنفصله ما يشمل ما لو كان الوصف منصوصا والحكم مستنبطًا أو العكس على الخلاف الآتي.

(وقوله): لو لم يكن للتعليل إلخ في محل رفع صفة للوصف واسم يكن عائد على الوصف بقرينة قوله: للتعليل، لأن الظاهر أن المراد من قوله: للتعليل أن يكون علة للحكم، واسم كان عائد على الاقتران بقرينة الإخبار عنه بقوله: بعيدا لأن البعد إنما يتصف به الفعل بالمعنى المصدري، أو الحاصل بالمصدر.

(وقوله): لكان بعيدا أي: من الشارع لا يليق بفصاحته وإتيانه الألفاظ في مواضعها.

وإنما أتى بهذا القيد ليعلم وجه دلالة الإيماء على العلية كما سيأتي توضيحه فإذا ذكر الوصف لفائدة خاصة لا يكون الاقتران المذكور إيماء للعلية.

(وقوله): لو لم يكن هو أو نظيره للتعليل أي: لو لم يكن هو لتعليل الحكم أو نظيره لتعليل نظير الحكم، وذلك حيث يشار بالوصف والحكم إلى نظيريهما فالأول أمثلته ظاهرة وكثيرة، (وأما) الثاني وهو النظير فمثاله حديث الصحيحين: «أن امرأة قالت يا رسول الله: إن أمي ماتت وعليها صوم نذر أفأصوم عنها؟ فقال: **أرأيت لو كان على أمك دين فقضيته، أكان ذلك يؤدي عنها؟** قالت: نعم. **قال: فصومي عن أمك**»[٢] أي: فإنه يؤدي عنها.

سألته عن دين الله على الميت وجواز قضائه عنه فذكر لها دين الآدمي عليه وقررها على جواز قضائه عنه وهما نظيران فلو لم يكن جواز القضاء فيهما لعلية الدين له لكان بعيدا.

كذا في شرح المحلى على جمع الجوامع، وقد مثلوا للنظير أيضا بحديث عمر

(١) لم أجده في الكتب المعتمدة.
(٢) لم أجده في الكتب المعتمدة.

-رضي الله عنه- في قبلة الصائم الآتي في النوع الثالث.

(فإن قلت): لا نسلم أنه ذكر لها دين الآدمي وقررها على جواز قضائه لينبه على أن القدر المشترك بينهما وهو مطلق الدينية هو العلة دون خصوص دين الله ودين الآدمي، بل هما الأصل والفرع ولذلك يسمون مثل هذا بالتنبيه على أصل القياس فإنه مشتمل على الأركان الأربعة: المقيس، وهو دين الله، والمقيس عليه، وهو دين الآدمي، والعلة الجامعة، وهي مطلق الدينية، والحكم، وهو جواز القضاء، وسيأتي تقرير مثل هذا الكلام في حديث عمر.

(قلت): العلة في بادئ الرأي هو النظير، وهو خصوص دين الله وبعد تنقيح المناط يعلم أن العلة هي مطلق الدينية أو يقال: إن دين الله علة لجواز القضاء من حيث إنه مطلق دين كما أن دين الآدمي كذلك فيؤل الأمر إلى مطلق الدين هو العلة والله أعلم.

ثم اعلم أن الوصف والحكم إن كانا منصوصين فإيماء باتفاق، وإن كانا مستنبطين فليس إيماء باتفاق، وإذا كان الوصف منصوصا والحكم مستنبطًا وقيل: إيماء في الصورتين تنـزيلاً للمستنبط منـزلة الملفوظ، وقيل: إذا كان الوصف منصوصا والحكم مستنبطًا فإيماء بخلاف العكس، وهو ما إذا كان الحكم منصوصا والوصف مستنبطًا فليس بإيماء.

فمثال ما إذا كان الوصف منصوصا والحكم مستنبطًا قوله تعالى: ﴿**وأحل الله البيع**﴾[البقرة: ٢٧٥] فإن الوصف وهو حل البيع منصوص. والحكم وهو الصحة مستنبط من الحل، ووجه الاستنباط أنه لو لم يصح لم يكن مفيدا لغايته كان عبثًا، وهو قبيح والقبيح حرام فلم يكن حلالاً فيلزم من كونه حلالاً أن يكون صحيحا بالضرورة، ومثال العكس أكثر العلل المستنبطة نحو قوله ﷺ: «**حرمت الخمر**»(١) الحديث رواه أبو حنيفة، وغيره كما في شرح التحرير فالحكم مذكور وهو التحريم. والوصف وهو الإسكار مستنبط منه.

ثم الفرق بين الصورتين أن الوصف يستلزم الحكم فيظهر اعتباره مقارنا له

(١) لم أجده في الكتب المعتمدة.

فيتحقق الإيماء، بخلاف الثاني لجواز كون الوصف أعم أي: لجواز كون الوصف الذي يلزمه الحكم أعم مما عينه المستنبط وحينئذ لا يكون في الحكم دلالة على خصوص ما عينه حتى يكون فيه إيماء إليه، فإذا قيل: لا تبيعوا البر بالبر يحتمل الاقتيات، أو الادخار، أو الطعم، ولا تعين لواحد حتى يقع عليه الاختيار، وخلاصة الفرق أن الوصف ملزوم والحكم لازم وإثبات الملزوم يستلزم إثبات اللازم بخلاف إثبات اللازم فلا يستلزم إثبات ملزوم معين؛ إذ اللازم الأعم كما يلزم هذا يلزم غيره فتأمل حتى لا تتوهم التضارب في العبارة السابقة حيث اعتبرنا العموم أولاً في جانب الوصف وثانيا في جانب الحكم فإن الكل صحيح مع مراعاة توجيه عموم الوصف إلا أن الأنسب التعليل بعموم الوصف لا الحكم؛ لأن عدم الاقتران إنما جاء من تخلف الوصف.

(فإن قلت): إن استلزم الوصف للحكم فرع كونه علة وهو إنما يظهر بعد تحقق الإيماء.

(قلت): متى صح استنباط الحكم من الوصف كما هو الفرض ثبت أن الوصف علة مستلزم للحكم قبل اعتبار الإيماء غايته أنه بعد الاستنباط واعتبار الإيماء يظهر أن للعلة طريقًا آخر وهو الإيماء.

(فإن قلت): ما فائدة الخلاف في الصورة الثانية -وهي ما إذا كان الحكم منصوصا والوصف مستنبطًا- هل هي إيماء أو لا، مع أن العلة قد عرفت بعد الاستنباط فلا فائدة في كونه إيماء أو غير إيماء.

(قلت): فيه فائدة وهي تقديم تلك العلة المومى إليها على المستنبطة بلا إيماء، كذا قالوا، وفيه نظر إذ لا توجد على هذا علة مستنبطة مع النص على الحكم إلا وفيها إيماء.

قال الزركشي في شرح جمع الجوامع: ادعى بعضهم الاتفاق على أن الثاني ليس بإيماء ومال إليه الندي، وقال: الخلاف فيه بعيد نقلاً ومعنى؛ لأنه يقتضي أن تكون العلة والإيماء متلازمين لا ينفك أحدها عن الآخر ا.هـ، فعبارته صريحة فيما قلناه والله أعلم.

(فإن قلت): هل يمكنك أن تذكر عبارة صحيحة لتعريف الإيماء السابق على

القول بأن الصورتين إيماء؟.

(قلت): نعم بأن تقول: اقتران وصف منصوص بحكم منصوص أو مستنبط، أو اقتران وصف مستنبط بحكم منصوص إلخ، هذا ما يتعلق بشرح هذا التعريف.

(فإن قلت): مقتضى جعل الإيماء من الطرق الدالة على العلية أن تكون العلية مدلولاً، والإيماء دالاً مع أنهم صرحوا بأن المدلول عليه بالإيماء لازم لمدلول اللفظ وأنه يدل عليه دلالة التزامية وأن اللزوم عرفي -ووجهه أنه لو لم يكن للتعليل لكان عبثًا- وأن الفرق بين النص والإيماء أن الأول دال على التعليل بالوضع على ما فيه مما مر والثاني بالالتزام فما التوفيق بين الكلامين.

(قلت): إن الجواب على هذا السؤال يحتاج إلى تمهيد وهو أنهم قرروا في مبحث الألفاظ أن في المنطوق والمفهوم مذهبين:

(أحدهما) مذهب ابن الحاجب، وهو أنهما من أوصاف الدلالة وأن المنطوق عنده قسمان صريح وغير صريح، وغير الصريح دلالة الاقتضاء ودلالة الإشارة، ودلالة الإيماء.

(ثانيهما) ما جرى عليه ابن السبكي، وهو أن المنطوق والمفهوم من أوصاف المدلول وأن مدلول الدلالات الثلاث التي سماها ابن الحاجب منطوقًا غير صريح هو عنده من توابع المنطوق.

وقرروا أيضا أن الدلالة على المنطوق مطابقية أو تضمينية والدلالة على تابعه التزامية.

(وأما) الدلالة على المفهوم فدلالة انتقالية خارجة عن الدلالات الثلاث كما تقدم التنبيه على ذلك في مواضع.

هذا خلاصة ما قرروه في غير هذا الموضع فيؤخذ منه أن المدلول بدلالة الإيماء مدلول للفظ دلالة التزامية وأن الإيماء وإن كان بحسب الأصل وصفاً للمومى إلا أن المراد منه هنا وصف النص أي: الكلام الصادر عن الشارع، وإيماؤه دلالته على العلية وذلك إذا كان النص بحالة خاصة ويؤيد ذلك ما قاله الآمدي في الأحكام في هذا الموضوع وعبارته: الثاني ما يدل على العلية بالتنبيه والإيماء وذلك بأن يكون التعليل لازما من مدلول اللفظ وضعا لا أن يكون اللفظ دالاً بوضعه. ا.هـ. كما أنه يؤيده

اعتبار ابن الحاجب الإيماء قسيماً من النص الذي هو أقعد من اعتبار غيره قسيما له.

إذا علمت هذا ظهر لك أن ما صرحوا به من أن الدال على التعليل هو اللفظ وأنه يدل عليه التزاما صحيحاً بل هو المعقول ولعلهم نسبوا الدلالة إلى نفس الإيماء فاعتبروه طريقًا من الطرق الدالة على العلية لأن اللفظ إنما دل على التعليل بواسطته أي: بواسطة كونه على حالة خاصة تشعر بالتعليل كما تقدم وجهه. على أنهم أطلقوا الإيماء على نفس اللفظ كما سيأتي في التعريف الثاني على بعض الاحتمالات فتأمل والله أعلم.

التعريف الثاني ما يدل على عِلية الوصف بقرينة من القرائن.

(فقوله): ما يحتمل أن تكون واقعة على اللفظ ويحتمل أن تكون واقعة على المعنى وكلاهما مشكل.

(أما) الأول فلأن التعريف عليه يكون غير مانع لأنه يشمل بعض أفراد النص فإنك قد علمت أن من النص ما هو مشترك بين التعليل وغيره، وأن دلالته على التعليل تحتاج إلى قرينة بل منه المستعمل في التعليل مجازا ويحتاج إلى قرينة أيضا.

(فإن) أجيب بأن الأول مستعمل في التعليل بخلاف هذا فإنه لازم للمدلول ويدل عليه اللفظ من غير استعمال فيه.

(قلنا): لا دليل في هذا التعريف على عدم الاستعمال في التعليل (اللهم) إلا أن يقال: إن القرينة هناك لمنع إرادة غير التعليل وهنا للدلالة على نفس التعليل.

يشعر بهذا قولهم في هذا التعريف ما يدل على العلية بقرينة فتأمل.

(وأما الثاني) وهو إيقاع ما على المعنى ففيه أن الدلالة من أوصاف اللفظ لا من أوصاف المعنى، ثم يقال: ما هو هذا المعنى؟

(فإن) أجيب بأنه الاقتران.

(قلنا): لا دليل عليه ولولا ذكر التعريف الأول لما خطر على البال، على أنك علمت أن الدال على العلية هو اللفظ فالأقرب هو احتمال الأول ويكون هذا التعريف بالنظر إلى الدال على الحقيقة، والتعريف الأول بالنظر إلى جهة الدلالة والله أعلم.

(وقوله): بقرينة احترز به عن النص فإنه يدل بالوضع أو الاستعمال والقرينة

هناك في بعض المواضع لمنع إرادة غير التعليل -كما سبق- والمراد بالقرينة سياق التركيب حيث ذكر الوصف مع الحكم من غير أن يقصد به فائدة خاصة فلا بد أن يكون للتعليل وإلا كان عبثًا كما سبق في التعريف الأول.

هذا وقد اشتهر على ألسنة كثير من أفاضل هذا العصر أن مراد من عرف بهذا التعريف بالقرينة أعم من أن تكون لفظية كالفاء أو معنوية كالسياق السابق، وبذلك يكون التعريف الثاني أعم من الأول وفيه نظر من وجهين:

(الأول) أنه يلزم أن يكون التعريف الأول غير جامع بالنسبة لمثل المصنف الذي جعل الترتيب بالفاء من قبيل الإيماء، فإنه لا يشمله.

(الثاني) أن التعريف الثاني بهذا الشمول لا يصح عند من جعل الترتيب بالفاء من النص مع أننا نرى الأصوليين يعرفون بكل منهما بقطع النظر عن اعتبار الترتيب بالفاء من النص أو الإيماء، فصاحب مسلم الثبوت عرف بالثاني واعتبر الفاء من النص فالتحقيق أن اعتبار الترتيب بالفاء من الإيماء أو من النص إنما هو لمدرك خاص سنقرره فيما بعد، ولا يترتب عليه تغيير حقيقة الإيماء فحقيقته واحدة والتعريفان المذكوران يتصادقان على شيء واحد غير أن الأول لاحظ جهة الدلالة فضبط الإيماء بها، والثاني لاحظ الدال الحقيقي وهو اللفظ فعرف به كما سبقت الإشارة إليه.

فإن (قلت): قررت فيما سبق أن الإيماء من أوصاف الدلالة فكيف يصح حمل اللفظ عليه؟.

(قلت): أن الحمل فيه تسامح كما سبق في حمل الاقتران عليه فتدبر والله أعلم.

هذا تمام القول في شرح حقيقة الإيماء وسنشرع في بيان أنواعه فنقول:

أنواع الإيماء

اعلم أن الأصوليين يختلفون في عدد هذه الأنواع فبعضهم يدمج نوعا في آخر، وبعضهم يقتصر على بعضها والضابط الجامع فيها أن كل ما يتحقق فيه الاقتران السابق فهو من قبيل الإيماء، والتنويع إنما جاء من الحالات التي يكون عليها هذا الاقتران وهو اعتباري فبعضهم يعتبر عدة حالات متقاربة نوعا واحدا، وبعضهم يعتبرها أنواعا وهكذا.

ونحن نسلك مسلك صاحب المنهاج فنذكر الأنواع كما ذكرها، ثم ننبه بعد ذلك على مخالفة غيره له وعلى الزيادات التي لم يذكرها فنقول:

(النوع الأول) ترتيب الحكم على الوصف بالفاء وتدخل على الثاني منهما سواء كان هو الوصف أو الحكم، ويكون ذلك في كلام الشارع أو كلام الراوي فالأقسام أربعة والمراد بترتيب الحكم على الوصف مجرد ربط الحكم بالوصف ليشمل جميع الأقسام وخلاصته أن يذكر وصف وحكم وتدخل الفاء على الثاني منهما.

فالأول أن تدخل على الوصف في كلام الشارع كقوله ﷺ: في المحرم الذي وقصته ناقته: «**لا تقربوه طيبا فإنه يبعثُ يوم القيامةِ ملبيا**»[1] رواه البخاري، ومسلم. فالوصف بعثه يوم القيامة ملبيا، والحكم حرمة إمساسه الطيب.

(والثاني) أن تدخل على الحكم في كلام الشارع كقوله تعالى: ﴿**والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما**﴾ [المائدة: ٣٨] فالوصف السرقة، والحكم وجوب القطع ومثل قوله تعالى: ﴿**إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم**﴾ [المائدة: ٦]، وقوله ﷺ: «**من أحيا أرضا ميتة فهي له**»[2]، وقوله ﷺ: «**ملكت نفسك فاختاري**»[3].

(واعلم) أن التمثيل بآية السرقة مبني على أن السارق مبتدأ وجملة فاقطعوا خبر، وأن الفاء للترتيب وهو خلاف مذهب سيبويه لأنه جرى على أن السارق مبتدأ وخبره محذوف على تقدير مضاف، والتقدير مما يتلى عليكم حكم السارق والسارقة، وقوله: (فاقطعوا) جملة مستأنفة لبيان الحكم والجملة الأولى كالترجمة سيقت للتشوف إلى ما بعدها، والذي حمل سيبويه على ذلك أنه لو كان قوله: (فاقطعوا) مرتبا على ما قبله لترجح نصب السارق لأن الفعل طلبي كما هو مقرر في علم النحو، ولكنه رأى الكافة مطبقة على الرفع فحمل الآية على ما سبق.

(الثالث) أن تدخل على الحكم في كلام الراوي مثل -زنى ماعز فرجم- كذا يمثل به في كتب الأصول، وهو مروي بالمعنى وأصلُ قصة ماعز في الصحيحين، ولكن

(١) تقدم تخريجه.
(٢) تقدم تخريجه.
(٣)لم أجده في الكتب المعتمدة.

المقصود هذا اللفظ وهو لم يرد كما قاله الزركشي، وقال العراقي: لا نعرف أصلاً لهذا اللفظ فالأولى أن يمثل بما رواه الترمذي وأبو داود، والنسائي، عن عمران بن حصين: (أن النبي ﷺ سها فسجد) قال الترمذي: حديث غريب، وصححه الحاكم على شرطهما. (وأما الرابع) وهو دخولها على الوصف في كلام الراوي فقال الأسنوي: لم يظفروا له بمثال، ومقتضاه أنه يمكن حصوله لكنه لم يحصل أو لم يعرف.

وفي المحلى على جمع الجوامع ما يقتضي عدم إمكانه، وعلله العلامة الشربيني بأن الرواي من حيث إنه راو يريد حكاية ما وقع، فلا بد أن يحكيه على ترتيبه ثم السامع ينتقل منه إلى فهم التعليل[1] وليس هو كالشارع حتى يؤخر ما كان مقدما في الوجود بناء على فهم السامع التعليل.

(فإن قلت): حكاية ما في الخارج تحصل مع التأخير لأن تقدم العلة لازم.

(قلت): وضع الفاء إنما هو ترتب مدخولها وهو الذي ساق الراوي له كلامه لا التعليل اللازم له التقدم. ا.هـ .

(ولا يقال): إنه يمكن أن يقول الراوي: رجِم لأنه زنى.

(لأنا) نقول: إن الكلام في تأخر الوصف بالفاء التي تفيد ترتب مدخولها.

(فإن قلت): ما الفرق بين الشارع والراوي مع أن الفاء إنما هي لترتب مدخولها فإن كان مجرد ملاحظة أن العلة قد تتأخر في الخارج سوغ دخول الفاء على الوصف في كلام الشارع -كما سيأتي- فلم لا يسوغه في كلام الراوي أيضا؟.

(قلت): الفرق أن الراوي غير مشرع، فليست وظيفته تشريع الحكم مع قصد بيان علته فليس له أن يقول من نفسه: ارجموا فلانا فإن زان على أن يكون كلامه هذا هو الأول والآخر في بيان علة هذا الحكم، وإنما وظيفته حكاية الحالة الواقعة

(١) عبارة الشربيني محرفة في النسخ المطبوعة إذ لم يذكر فيها لفظ (وليس هو) وقد أصلحتها بالرأي أخذًا من سياق الكلام وقد اطلعت الآن على تصحيح لعبارة الشيخ منقول عن نسخته الخطية ونصها: وليس مراده أن يعلل أي: ينشئ التعليل كالشارع إلخ.. وبذلك يظهر ما قلناه من الفرق بين الشارع والراوي المذكور بعد.

على ما هي عليه ومنها يفهم التعليل، فلو قال: رجم فزنى، لا يكون الكلام صدقًا مطابقًا لما وقع لأن مفهوم هذا الكلام أن الرجم وقع أولاً ثم ترتب عليه الزنا، والواقع بالعكس، فتدبر فإنه دقيق.

(فإن قلت): لا نسلم عدم الإمكان بل يجوز أن يصدر من الرواي عقلاً وإن لم يكن مطابقًا للواقع.

(قلت): المقصود أن يصدر ذلك من الراوي على أن يكون معتبرا معتدا به دالاً على العلية وذلك مستحيل عقلاً كما بيناه والله أعلم بالصواب.

ثم اعلم أنهم قالوا: إن الفاء إنما دخلت على الوصف تارة وعلى الحكم تارة أخرى؛ لأن الباعث مقدم عقلاً متأخر خارجا فدخلت على الوصف لتأخره خارجا، وعلى الحكم لتأخره عقلاً، أي: تصورا والعقل يعين الحكم من الوصف. كذا في مسلم الثبوت.

(وقوله) والعقل إلخ.. أي: فلا يقال: إن مثل هذا التجويز يؤدي إلى الاشتباه ثم فيما قاله نظر فإن الباعث ليس متأخراً في الخارج دائما، بل قد يكون متقدما في الوجود كما هو متقدم في العقل مثل: قعدت عن الحرب جبنا، وقد يكون متأخراً في الوجود مثل: «**فإنه يبعث يوم القيامة ملبيا**»، وعبارة العلامة الشربيني هكذا: إنما كانت في كلام الشارع داخلة على الحكم وعلى الوصف؛ لأن الفاء فيه للترتيب - كما علمت- والباعث مقدم في العقل والوجود، كما في قعدت عن الحرب جبنا، وقد يكون متأخرا في الخارج فجوز ملاحظة الأمرين دخول الفاء على كل منهما. ا.هـ .

(وقوله): مقدم في العقل والوجود، أي: مقدم في العقل دائما، وقد يكون مقدما في الوجود بدليل آخر كلامه.

وبعد ففي هذا المقام بحثان:

(الأول) أن هذا الكلام إنما يصح على القول بأن العلة باعث. وقد تقدم أن هذا القول على حقيقته لا ينطبق إلا على مذهب المعتزلة (اللهم) إلا أن يقال: إن ذلك إنما هو بالنظر للظاهر ولتخاطبنا وارتباط الأسباب والمسببات بالنسبة إلينا وإن كان عند التحقيق ليس لله باعث على الحقيقة- كما سبق تفصيله- فتأمل وحرر.

(الثاني) إذا كانت العلة متقدمة في التصور دائما، وقد تكون متقدمة في الوجود أيضا فهل في هذه الحالة يجوز تأخرها ودخول الفاء عليها؟ وإذا كان كذلك فما وجهه؟

(والجواب) أن الظاهر أنه يجوز ذلك[1] بأن يقال: اقطعوه فإنه سارق، ويؤيده ما مثل به ابن السبكي في موضع من قوله: اكرموا هؤلاء فإنهم طوال. ولعل وجهه ملاحظة أن العلة وإن تقدمت في الوجود، فلها غاية وحكمة متأخرة في الوجود والله أعلم بالصواب.

وههنا أمور:

(الأول) قال ابن السبكي الوارد في كلام الله تعالى أو كلام رسوله ﷺ أقول دلالة على العلية من الوارد في كلام الراوي لتطرق احتمال الخطأ إليه دون الله ورسوله، وجعل الآمدي الوارد في كلام الله أقوى من الوارد في كلام رسوله، والحق مساواتهما لعدم احتمال تطرق الخطأ. قاله الهندي، وهو صحيح وما كان من كلام الراوي الفقيه أقوى مما هو من كلام من ليس بفقيه. ا.هـ .

(وقوله): والحق مساواتهما هذا مسلم إذا ثبت قطعا أنه من كلام رسول الله ﷺ بأن كان متواترا كالقرآن، وإلا فلا لجواز الخطأ على الراوي عنه أو الكذب عليه (اللهم) إلا أن يكون مراده بالمساواة من حيث صدوره من النبي ﷺ بقطع النظر عن طريق إثباته فالمساواة مسلمة. (وقوله): أقوى من كلام من ليس بفقيه يقتضي أنه لا يشترط في الراوي أن يكون فقيها أي: مجتهدا وهو كذلك بشرط أن يكون عربيا يفهم مدلولات الألفاظ ولا يخفى عليه أن ترتب الحكم على الوصف يشعر بالعلية.

(فإن قلت): كيف يعتمد قول الراوي هنا مع جواز أن يكون ترتبه الحكم على الوصف لفهمه أو ظنه ما ليس بعلة علة.

وقد قال الجمهور لا يعتمد قوله: (هذا منسوخ) ولا عمله بخلاف ما رواه لاحتمال ذلك، ولا قوله أمر رسول الله ﷺ عند بعض الأصوليين.

---

(١) ظاهر عبارة مسلم الثبوت السابقة أنه لا يجوز وأن دخولها على الوصف إنما هو في المتأخر خارجا فقط والمدار على الواقع.

(قلت): قد علمت أن الراوي يشترط فيه أن يكون عربيا يفهم مدلولات الألفاظ ولا يخفى أن مثله يبعد أن يظن ما ليس بعلة علة. وحينئذ يعتمد قوله فيما يرجع إلى فهم مدلولات الألفاظ، ولذلك أجازوا الرواية بالمعنى.

(وأما) عدم العمل بقوله: (هذا منسوخ) فلأن فيه رفع دليل ثابت بقول يجوز أن يقوله عن اجتهاد لا نراه بخلاف ما نحن فيه، ومثل ذلك يقال في الأخذ بما رآه دون ما رواه.

(وأما) قوله: (أمر رسول الله ﷺ بكذا) فالأكثرون على اعتماده، والعمل به ومن لم يعتمده مستنده احتمال أن الحكم غير دائم وظنه دائما أو مختصا بواحد وظن عدم اختصاصه لا من جهة ظنه ما ليس بأمر أمرا، فإن ذلك بعيد من العربي. كذا يؤخذ من ابن السبكي والله أعلم.

(الأمر الثاني) قال الإمام في المحصول: يشبه أن يكون تقدم العلة على الحكم أقوى في الإشعار بالعلية من الثاني لأن إشعار العلة بالمعلول أقوى من إشعار المعلول بالعلة؛ لأن الطرد واجب في العلل دون العكس. ا.هـ .

وقد استصعب القرافي في شرح المحصول تقرير هذا الموضوع فقال ما معناه مع زيادات تناسبه: إن تقريره من المشكلات، وذلك لأن هذه الصيغة وهي الترتيب بالفاء تدل على التعليل تقدمت العلة نحو: ﴿**والسارق والسارقة فاقطعوا**﴾ أو تأخرت نحو: «**لا تقربوه طيبا فإنه يبعثُ يوم القيامة ملبيا**» على حد سواء والترجيح بينهما مشكل. نعم يمكن الترجيح ويسهل إذا نظر إلى العلة مع المعلول في ذاتهما بأن يقال: ذات العلة أدل على المعلول من المعلول على العلة؛ لأن العلة تقتضي عين المعلول بخلاف المعلول فلا يقتضي عين العلة فاللمس مثلاً يقتضي عين وجوب الوضوء، ووجوب الوضوء لا يقتضي عين اللمس، فمن هذا الوجه يحسن الترجيح، لكن الكلام ههنا ليس في هذا وإنما الكلام في جملتين كل منهما مشتملة على العلة والمعلول مع الربط بينهما بالفاء هل بينهما تفاوت في الدلالة على العلة أو لا؟ لا شك أن الحكم بالتفاوت عسر.

ثم أخذ -رضي الله عنه- يحاول في إبداء فرق بين الصورتين فقال ما خلاصته المهم منه: إذا لم ينطق بالعلة أولاً كانت معدومة في أول الكلام فيشعر السامع أن

هذا المعلول الذي نطق به أولاً قبل النطق بعلته أنه مرتب على علة أخرى، ولا يزال هذا التوهم في النفس حتى ينطق بآخر الكلام فإذا سمع العلة في آخر الكلام زال الوهم عنه.

(أما) إذا نطق بالعلة أولاً لا يكون هذا الوهم حاصلاً البتة فسلم هذا الكلام من أوله إلى آخره عن وهم يخل بالعلية.

قال القرافي: ولأجل ضعف الفرق قال الإمام يشبه ولم يجزم، وقد اعترض النقشواني على الإمام بأمور:

(الأول) أن قوله: (إشعار العلة أقوى) لا يتأتى إلا في شيء عرف كونه علة قبل الكلام، أو قبل الحكم أما ما كانت العلة فيه مستنبطة من ذلك الكلام فلا يتأتى فيه ما ذكر.

(الثاني) أن ترتب الحكم على الوصف عند الإمام يقتضي العلية وإن لم يكن مناسبا فكيف تشعر العلة في حال عدم المناسبة بالمعلول.

(الثالث) أنه يلزم الإمام أن يقول إشعار قول القائل: أما الطوال فأكرموهم بالعلة أقوى من أكرموا هؤلاء فإنهم طوال مع أنه ليس كذلك لإمكان أن يقول القائل: في الأول لم أجعل الطول علة الإكرام دون الثاني.

ثم رأى النقشواني أن تقدم المعلول أقوى في الإشعار بالعلية من تقدم العلة قال: لأنه إذا تقدم الحكم تطلب نفس السامع العلة، فإذا سمع معقبا بالفاء سكنت نفسه عند الطلب، وركنت إلى أن ذلك هو العلة بخلاف ما إذا تقدم معنى لم يعلم حكمه مثل: السارق والسارقة فالنفس تطلب الحكم، فإذا ذكر الحكم فقد تكتفي في العلة إن كان شديد المناسبة مثل: السارق والسارقة، وقد لا تكتفي بل تطلب العلة بطريق آخر بأن تقول: إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم تعظيما للمعبود.

(وأما) إذا تأخر ذكر العلة فلا يجوز ذكر علة أخرى.

قال: ولو ذكر علة عد متناقضا، كذا نقله ابن السبكي. قال القرافي ما خلاصته: والسر فيما قاله أن النفس أشد بحثًا عن علة الحكم من حكم العلة؛ لأن العقول طالبة للحكم، والأحكام في ضمن العلل فلذلك أمكن العدول عن العلة السابقة، ثم قال وهذا الذي قال مشترك بين ما إذا تقدمت العلة أو تأخرت فإنه يمكن

أن يقال: المذكور ليس بعلة. ا.هـ، وانظر مع هذا وجه ما قاله النقشواني عد مناقضا، وبالجملة فهذا الموضوع لا يستحق هذه المشادة والإمام كما قاله القرافي لم يجزم بما قاله، وكلام القرافي السابق أولى ما قيل فيه والله أعلم بالصواب.

(الأمر الثالث) قد علمت فيما سبق أن الترتيب قد اعتبره بعضهم من النص كابن الحاجب، وابن السبكي في جمع الجوامع، فإنه اعتبره من النص الظاهر وبعضهم اعتبره من الإيماء كالإمام في المحصول وتبعه صاحب المنهاج والآمدي في الأحكام، وقد قرر السعد في حواشي العضد وجه كونها من النص مع أن النص عند العضد ما دل على العلية بوضعه بأن الفاء بحسب الوضع إنما تدل على الترتيب ودلالتها على العلية إنما تستفاد بطريق النظر والاستدلال، فيفهم منه أن هذا ترتب حكم على الباعث المتقدم عليه عقلاً أو ترتب الباعث على حكمه الذي يتقدمه في الوجود فمن جهة كونها للترتيب بالوضع جعل من أقسام ما يدل بوضعه، ومن جهة احتياج ثبوت العلة إلى النظر جعل استدلالية لا وضعية صرفة. ا.هـ، ببعض تصرف .

وفيه نظر؛ لأنه صريح في أن الفاء ليست موضوعة للتعليل ومجرد كونها موضوعة لشيء يستلزم التعليل لا يقتضي اعتبارها من النص على رأيه. هذا وقد وجه الآمدي دلالة الترتيب بالفاء على العلية بجميع أقسامه مع كونه اعتبره من الإيماء بقوله: وذلك في جميع هذه الصور يدلُ على أن ما ترتب عليه الحكم بالفاء يكون علة للحكم لكون الفاء في اللغة ظاهرة في التعقيب ولهذا فإنه لو قيل: جاء زيد فعمرو، فإن ذلك يدلُ على مجيء عمرو عقب مجيء زيد من غير مهلة، ويلزم من ذلك السببية؛ لأنه لامعنى لكون الوصف سبباً إلا ما ثبت الحكم عقيبه وليس ذلك قطعا بل ظاهرا لأن الفاء في اللغة قد ترد بمعنى الواو في إرادة الجمع المطلق، وقد ترد بمعنى ثم في إرادة التأخير مع المهلة كما سبق تعريفه غير أنها ظاهرة في التعقيب بعيدة فيما سواه. ا.هـ .

(الأمر الرابع) لم يذكر الإمام في المحصول ولا البيضاوي في المنهاج ترتيب الحكم على الوصف بغير الفاء نوعا مستقلاً، وإنما فرعا على الترتيب بالفاء أن الترتيب بغيرها هل يقتضي العلية مطلقًا أو بشرط مناسبة الوصف، ثم اختارا الإطلاق.

وقبل أن نذكر الحجاج في هذا الخلاف نبين وجه هذا التفريع فقد اضطرب شراح المنهاج فيه فنقول: من المعلوم أن هذا الخلاف فرع كون الترتيب بغير الفاء من أنواع الإيماء، فإذا جعل فرعا على الترتيب بالفاء المذكور قبله فلا يصح لأنه لا يفهم منه أن الترتيب بغيرها يفيد العلية، بل يفهم منه أنه لا يفيد حيث إنه قيد بالفاء. وإن جعل تفريعا على غير مذكور وهو الترتيب بغير الفاء فلا يصح أيضا إذ لا يعقل فرع من غير أصل، ويمكن أن يجاب بأن هذا الأصل يفهم من هذا الفرع فكأنه مذكور.

(فإن قلت): يلزم أن يكون الأصل وهو أن الترتيب بغير الفاء مفيد للعلية فرعا والفرع المذكور أصلاً.

(قلت): لا شيء في ذلك إذ كون الترتيب المذكور مفيدا للعلية أصل باعتبار الوجود فرع باعتبار العلم. والخلاف المذكور في هذا الفرع أصل باعتبار العلم فرع باعتبار الوجود، فاختلفت جهة الفرعية والأصالة فيهما. وقد اختار الأسنوي أن يكون تفريعا على غير مذكور لكنه يؤخذ من الكلام السابق وينساق الذهن إليه لا أنه يفهم من الفرع نفسه، وذلك أنه يقال: إذا ثبت أن الترتيب بالفاء يفيد العلية فهل نفس الترتيب المجرد يفيد العلية أو لا؟ وإذا كان يفيد فهل يفيد مطلقًا أو بشرط المناسبة؟ إلخ.

(فإن قلت): كيف يقال: إن الذهن ينساق إليه من الكلام السابق مع قولهم قبل ذلك: إن الكلام السابق يقتضي عكسه؟.

(قلت): إن قولهم بانسياق الذهن إليه من الكلام السابق بناء على أن مفهوم الفاء يحتمل أن يكون معتبرا، ويحتمل أن لا يكون معتبرا ويحتمل أن يكون فيه تفصيل، وقولهم السابق ملاحظ فيه الاحتمال الأول فقط، هو أن مفهوم التقييد بالفاء معتبر والله أعلم. ولقائل أن يقول: ما المانع من أن يكون تفريعا على نفس الكلام السابق وهو الترتيب بالفاء؟ ويؤيده ثلاثة أمور:

(الأول) أن المدار في الدلالة على العلية عند الإمام وصاحب المنهاج في النوع الأول على مجرد الترتيب ولذلك جعلاه من الإيماء لا من النص.

(الثاني) أنهما لم يذكرا الترتيب بغير الفاء وما ذلك إلا لأنه عين الترتيب بالفاء.

(الثالث) أن الإمام في المحصول ذكر بعد النوع الأول فرعين:

(أحدهما) ما ذكرناه في الأمر الأول من أن الوارد في كلام الله أوفى إلخ..

(وثانيهما) هذا الذي نتكلم بصدده ولا شك أن الفرع الأول مفرع على النوع الأول فليكن ما ذكر في الفرع الثاني كذلك، لكن يضعفه أنهما لو كانا واحدا لكان الخلاف الجاري في أحدهما جاريا في الآخر وليس كذلك (اللهم) إلا أن يقال: إن الفاء أكسبت الأول قوة فكان في عدم الخلاف فيه كالنص.

(فإن قلت): لا نسلم أن الإمام، والبيضاوي لم يذكرا الترتيب بغير الفاء؛ لأنه داخل في النوع الثالث الآتي.

(قلت): لو كان الواقع كما عليه بل الواقع أن الترتيب بغير الفاء لم يدخل في نوع من الأنواع الآتية بل هو نوع مستقل، وقد ذكره ابن السبكي في جمع الجوامع كذلك، وفرقوا بينه وبين غيره بأن فيه جعل الوصف عنوانا مثل: أكرم العالم، وإن كان في الحقيقة هذا الفرق اعتباريا فقط، وإلا قلنا أن نعتبر النوع الثالث شاملاً لهذا ولأكثر منه. وسيأتي لهذا زيادة توضيح عند الكلام على باقي الأنواع والله أعلم.

هذا آخر ما يمكن أن يقال في شأن هذا التفريع وسنشرع في ذكر الحجاج بين المتخالفين في المسألة المذكورة في الفرع فنقول: حكى الإمام الرازي فيها قولين، فقال -رحمه الله-: ترتب الحكم على الوصف مشعر بكون الوصف علة سواء كان الوصف مناسبا لذلك الحكم أو غير مناسب. وقال قوم: لا يدل على العلية إلا إذا كان مناسبا ثم استدل على ما اختاره بوجهين:

(الأول) وعليه اقتصر البيضاوي في المنهاج أن الرجل إذا قال: أكرموا الجهال واستخفوا بالعلماء. يستقبح هذا الكلام في العرف، وهذا الاستقباح لا يخلو إما أن يكون لأنه فهم أنه حكم بكون الجاهل مستحقًا للإكرام لجهله، وبكون العالم مستحقًا للاستخفاف لعلمه، أو لأنه فهم أنه جعل الجاهل أي: في ذاته مستحقًا للإكرام والعالم أي: لذاته مستحقًا للاستخفاف لكن الثاني باطل؛ لأن الجاهل قد يستحق الإكرام لجهة أخرى كنسبه أو شجاعته، فتعين أن يكون الاستقباح للفهم الأول، وذلك يفيد أن ترتيب الحكم على الوصف دال على العلية سواء تحققت المناسبة أو لم تتحقق.

وتقرير هذا الدليل على القانون المنطقي أن يقال: لو لم يكن ترتيب الحكم على الوصف دالاً على العلية مطلقًا سواء كان الوصف مناسبا أم لا لما قبح قول القائل: أكرم الجاهل واستخف بالعالم، لكن التالي باطل فيبطل المقدم ويثبت نقيضه وهو المطلوب.

(أما) الملازمة فوجهها أن الاستقباح لا يخلو إما أن يكون لفهمه أن الأمر بالإكرام لعلة الجهل والأمر بالاستخفاف لعلة العلم، وإما أن يكون لمجرد الأمر بإكرام الجاهل والاستخفاف بالعالم، أي: بقطع النظر عن أن علة الإكرام هي الجهل، والاستخفاف هي العلم، لكن الثاني باطل لأن مجرد الأمر بذلك بقطع النظر عن أن علة ذلك الوصف قد يحسن لعلة أخرى فتعين أن يكون الاستقباح لفهم التعليل.

(وأما) بطلان التالي فدليله ما هو معلوم عرفًا من أنه مستقبح، واعترض عليه بمنع دليل الملازمة بأن يقال: لا نسلم أن الاستقباح عرفًا منحصر في هذين الأمرين فقط، ما المانع من أن يكون الاستقباح لأن الجهل مانع من الإكرام، والعلم مانع من الاستخفاف، فلما أمر بالإكرام مع قيام الجهل، وبالاستخفاف مع قيام العلم فقد أثبت الحكم مع قيام المانع. وخلاصته: أن الاستقباح إنما جاء لوجود مانع من الحكم لا لوجود مقتض غير مناسب له.

(والجواب) بعدم تسليم أن الجهل مانع من الإكرام، والعلم مانع من الاستخفاف لما بيناه سابقًا من أن الجاهل قد يكرم لشجاعته مثلاً، والعالم قد يستخف به لفسقه مثلاً.

(واعترض) ثانيا بأنا نسلم الدليل بجميع مقدماته غير أنه لا يثبت عدم اشتراط المناسبة إلا في الصورة التي ذكرها فيه، ولا يلزم أن تكون جميع الصور كذلك؛ لجواز أن يكون ذلك لخصوصية فيها، وبالجملة الصورة الجزئية لا تثبت القضية الكلية.

(والجواب) أنه لو لم تكن جميع الصور مثل هذه الصورة دالة على العلية مع عدم المناسبة لوقع الاشتراك في هذا النوع من التركيب بأن يكون بعضه دالاً على العلية والبعض الآخر غير دال.

كذا قال الإمام وتبعه غيره، واعترض عليه أولاً بأنه لا يلزم من عدم الدلالة على العلية الدلالة على عدمها وأجيب بأن هذا التركيب وقع على مقتضى اللغة، فلا

بد أن يدل على شيء فإن لم يدل على العلية يدل على عدمها، وهذا الكلام صحيح ولا وجه لما قاله ابن السبكي: إن ذلك مجرد دعوى.

(واعترض) ثانيا بأن الاشتراك فرع الوضع والترتيب المذكور نوع من التركيب والمركبات غير موضوعة عند الإمام فلا يلزم الاشتراك، إلا أن يقال: إنه جرى في ذلك على غير مذهبه، كذا قالوا.

وبعد ففي كلامهم جميعا نظر واضح فإنك علمت أن دلالة الإيماء على العلية التزامية أي أن علية الوصف للحكم لازم لمدلول اللفظ عرفًا فكيف يتصور الاشتراك حتى على القول بأن المركبات موضوعة؛ لأن هذا اللفظ المركب لا يدل على التعليل بوضعه وإنما يدل باللزوم -وهل يقال: إن اللفظ المركب تركيبا خاصا إذا لزم مدلوله التعليل تارة ولم يلزمه تارة أخرى يقال: إنه مشترك- لا أعلم أحدا قال ذلك، وإنما المعروف أن المشترك اشتراكًا لفظيا ما اتحد لفظه وتعدد وضعه ومعناه على أنه لا يتصور إثبات اللزوم العرفي تارة ونفيه تارة أخرى مع اتحاد جهة اللزوم؛ لأنه ليس تابعا لجعل جاعل أو وضع واضع، أي: من حيث اللزوم بل متى وجدت جهة تحقق وإلا فلا.

(فالجواب) الصحيح المعقول أنه متى ثبت أن التعليل لازم لمدلول هذا اللفظ المركب تركيبا خاصا ثبت قطعا لزومه في جميع أمثاله التي فيها منشأ ذلك اللزوم والله أعلم.

(الوجه الثاني) مما استدل به الإمام أن هذا الحكم لا بد له من علة ولا علة إلا هذا الوصف.

(أما) الأول فلأنه لو ثبت الحكم بدون العلة كان عبثًا وهو على الله محال.

(وأما) الثاني فلأن غير هذا الوصف كان معدوما والعلم به كان معدوما فوجب ظن بقائه على ذلك العدم، وإذا بقي على العدم امتنع أن يكون علة فثبت أن غير هذا الوصف يمتنع أن يكون علة فوجب أن يكون هو العلة وهو المطلوب. ا.هـ.

وهذا الوجه في غاية الضعف ولذلك لم يذكره البيضاوي في المنهاج، وذلك لأمور:

(منها) أنا نمنع أن الحكم لا بد له من علة فإن الأحكام التعبدية كثيرة، وما قاله من أنه يلزم العبث فمسلم إذا قلنا أنه خال عن الحكمة في الواقع لا في الظاهر.

(ومنها) أن هذا الدليل لو صح لأثبت علية أي وصف من غير ملاحظة الإيماء والله أعلم بالصواب.

هذا ولم يذكر الإمام ولا صاحب المنهاج ولا الشراح توجيه القول باشتراك المناسبة، وقد ذكره الآمدي لاشتراط المناسبة في جميع علل الإيماء، فقال: حجة من قال باشتراط المناسبة أن الغالب من تصرفات الشارع أن يكون على وفق تصرفات العقلاء وأهل العرف، ولو قال الواحد من أهل العرف لغيره: أكرم الجاهل وأهن العالم. قضى على كل عاقل أنه لم يأمر بإكرام الجاهل لجهله، ولا أنه أمره بإهانة العالم لعلمه، وأن ذلك لا يصح للتعليل نظرا إلى أن تصرفات العقلاء لا تتعدى مسالك الحكمة، وقضايا العقل، وأيضا فإن الاتفاق من الفقهاء واقع على امتناع خلو الأحكام الشرعية عن الحكم.

(أما) بطريق الوجوب على رأي المعتزلة.

(وأما) بحكم الاتفاق على رأي أصحابنا، وسواء ظهرت الحكمة أم لم تظهر وما يعلم قطعا أنه لا مناسبة فيه ولا وهم المناسبة يعلم امتناع التعليل. ا.هـ .

ويؤخذ من حجج الفريقين أن الخلاف في اشتراط المناسبة في نفس الأمر لا في ظهورها. وسيأتي في عبارتي ابن الحاجب، وابن السبكي حكاية الخلاف بطريقة أخرى.

ثم اعلم أن الإمام في المحصول والبيضاوي في المنهاج إنما ذكرا الخلاف على اشتراط مناسبة الوصف وعدم اشتراطها في الترتيب بغير الفاء فقط، وغيرهما كابن السبكي في جمع الجوامع، وابن الحاجب في مختصره حكى ذلك الخلاف في جميع أنواع الإيماء.

(أما) ابن السبكي فقال في جمع الجوامع ما نصه مع شرحه للمحقق المحلى: ولا يشترط في الإيماء مناسبة الوصف المومى إليه للحكم عند الأكثر بناء على أن العلة بمعنى المعرف وقيل: يشترط بناء على أنها بمعنى الباعث. ا.هـ .

ومراده الباعث للشارع على شرع الحكم وبالمناسبة ظهورها وذلك أن من

جرى على أن العلة بمعنى الباعث للشارع على شرع يقول: ليس المقصود مجرد التعريف بل مع بيان وجه مشروعية الحكم إذ له دخل في العلية فلا بد من معرفته ليكون الإيماء صحيحا.

(أما) من قال: إنها بمعنى المعرف ولو كانت باعثة للمكلف على الامتثال فلا يشترط ظهور المناسبة بأن المدار عنده على دلالة الإيماء عليها إذ المقصود تعريف الحكم، والحكمة الباعثة للمكلف قد تخفى ولا دخل لها في العلية.

ثم من قال: إنها باعثة للمكلف على الامتثال كما هو رأي تقي الدين السبكي، يشترط المناسبة في نفس الأمر دون من يقول إنها الأمارة المجردة.

كذا يؤخذ مما كتبه العلامة الشربيني ونقله عن العضد وشيخ الإسلام، وخلاصته: أن من يقول: إن العلة هي الباعثة للشارع على شرع الحكم يشترط ظهور المناسبة، ومن يقول: إنها الباعثة للمكلف على الامتثال، وذلك يقتضي مناسبتها للحكم في نفس الأمر مطلقًا (اللهم) إلا أن يقال: إن هذا الشرط لمن يقول: إنها الباعث للمكلف على الامتثال فقط دون من يقول إنها الأمارة المجردة.

وفي الآيات البينات لابن قاسم ما يقتضي اشتراط المناسبة مطلقًا وقد قرر ذلك للجمع بين كلام ابن السبكي هنا وكلامه فيما سبق في اشتراط اشتمال العلة على الحكمة ثم نبه على أن كلامه هذا مخالف لما قاله العضد يعني وذكرنا مضمونه سابقًا فتدبر والله أعلم.

هذا ما يتعلق بحكاية ابن السبكي في جمع الجوامع، (وأما) ابن الحاجب فقد حكى الخلاف على ثلاثة أقوال، وعبارة العضد شارحه اختلف في مناسبة الوصف المومى إليه في كون علل الإيماء صحيحة على مذاهب أولها: يشترط، ثانيها: لا يشترط، ثالثها: وهو المختار إن كان التعليل فهم من المناسبة كما في مثال: لا يقضي القاضي وهو غضبان، اشترطت لأن عدم المناسبة فيما المناسبة شرط فيه تناقض.

(وأما) سواه من الأقسام فلا، فإن التعليل يفهم من غيرها، وقد وجد وهذا إنما يصح لو أراد بالمناسبة ظهورها، (وأما) نفس المناسبة فلا بد منها في العلة الباعثة ولا تجب في الأمارة المجردة. ا.هـ .

وقد ذكر ابن الحاجب من ضمن أنواع الإيماء ذكر وصف مناسب مع الحكم،

وهذا هو الذي يفهم التعليل فيه من المناسبة واختار اشتراطها فيه، وكلامه مع شارحه يقتضي أن من يقول بعدم اشتراط المناسبة مطلقًا يقول بعدم اشتراطها في هذا النوع مع كونه يعترف بأن الوصف مناسب كما ذكره ابن الحاجب، وهو غير معقول والله أعلم.

ثم أنهم قصروا الخلاف على الإيماء فيفهم منه أن النص لا يشترط فيه مناسبة الوصف ولعله لضعف الإيماء عنه، لكن قد يقال: إن الوجه الذي أبداه القائل بأنها الباعث للشارع على شرع يقتضي طرد كلامه في جميع العلل (اللهم) إلا أن يقال: إن قوة النص أغنت عن اعتبار المناسبة.

(أما) العلل المستخرجة بالطرق الأخرى فسيأتي الكلام على ما يتعلق بها مع الكلام عليها والله أعلم، هذا ما يتعلق بالنوع الأول وسنشرع في النوع الثاني والله الموفق.

(النوع الثاني) أن يحكم الشارع عقب علمه بصفة المحكوم عليه كقول الأعرابي واقعت أهلي في نهار رمضان يا رسول الله، فقال: «**أعتق رقبة**» كذا في المنهاج.

وهذا الحديث بهذا اللفظ رواه ابن ماجه وروي بغير هذه الصيغة في الكتب الستة (فقوله) أن يحكم أي الاقتران الحاصل في كلامه ﷺ بهذا الحكم وهو تقديري على ما سيأتي، وإنما قدرنا الاقتران ليكون نوعا مندرجا تحت الجنس الذي هو مطلق الإيماء من حكمه ﷺ إظهار الحكم الشرعي إذ لا حاكم إلا الله.

(وقوله): عقب علمه قيد، فلو حكم بعد العلم بصفة المحكوم عليه بزمن طويل لا يكون إيماء.

(وقوله): بصفة المحكوم عليه شرحها الأسنوي بقوله بصفة صدرت من المحكوم عليه ومقتضاه أن الصفة لا بد أن تكون فعلاً صادرا منه، فلو كانت قائمة به وعلمها المصطفى ﷺ فحكم عليه بحكم لا يكون إيماءًا. ويؤيده عبارة الآمدي في هذا النوع ونصها: القسم الثاني ما لو حدثت واقعة فرفعت إلى النبي ﷺ فحكم عقيبها بحكم إلخ.. والظاهر أنه إيماء كما لو قال قائل: أنا أعمى وليس لي قائد، فقيل له: لا تجب عليك الجمعة.

والتعبير بالمحكوم عليه إما باعتبار المآل أو بالنسبة لهذا الحكم، وإنما كان هذا

من قبيل الإيماء، ويدل على علية الوصف للحكم لأن قول الأعرابي في معنى السؤال عن الحكم الشرعي لما وقع ومنه وما قاله النبي ﷺ صالح لأن يكون جوابا عن هذا السؤال، والصالح للجواب يغلب على الظن أن يكون هو الجواب لئلا يخلو السؤال عن الجواب ويتأخر البيان عن وقت الحاجة وهو لا يقع من الشارع، وإذا كان جوابا ومن المعلوم أن السؤال معاد فيه تقديرا كان التقدير -واقعت فكفر- وإنما احتجنا لاعتبار تقدير السؤال مع الجواب ليتحقق الاقتران بينهما إذ الاقتران بينهما في كلامين غير ممكن.

ثم قد عرف من النوع الأول أن ترتيب الحكم على الوصف بفاء التعقيب تحقيقًا يفيد علية الوصف فكذا إذا كان تقديرا، ولذلك كان هذا النوع ملحقًا بالأول فهو دونه في الدلالة والظهور لكون الفاء هنا مقدرة، وهناك محققة ولاحتمال أن يكون الصادر من النبي ﷺ ابتداء كلام من غير أن يقصد الجواب كما يقول العبد لسيده: طلعت الشمس، فيقول السيد: اسقني ماء، فإن ذلك وإن كان بعيدا فليس ممتنع. (فإن قلت) مقتضى تعبيرهم بعلمه بصفة المحكوم عليه الاكتفاء بمجرد العلم، ومقتضى تقريرهم للمثال السابق من أن ما حصل من الأعرابي في قوة سؤل مرفوع للنبي ﷺ عن حادثة وقعت منه أنه لا بد من الإعلام، أما إذا علم الشارع فعلاً مجردا تكلم عقبيه بحكم فلا يصح استناد التعليل إليه وقد حكى الزركشي في البحر المحيط في ذلك خلافًا نقله عن الأنباري والظاهر أن المدار في ذلك على القرائن التي تدل على أن حكمه ﷺ لهذه الحادثة المذكورة أم لغيرها والله أعلم.

(النوع الثالث) أن يذكر الشارع وصفًا لو لم يؤثر لم يكن ذكره مفيدا، والمراد ذكر الوصف مع الحكم ليتحقق الاقتران. ومعنى لم يؤثر لم يكن علة لينطبق على جميع المذاهب السابقة في العلة ولو بقي على ظاهره لم ينطبق إلا على مذهب المعتزلة فيها.

(فإن قلت): ما الفرق بين هذا النوع وبين جنسه وهو مطلق الاقتران الذي هو الإيماء؟.

(قلت): هذا أخص لأن الاقتران أعم من أن يكون الوصف ملفوظًا أو مقدرا مستنبطًا أو منصوصا على الخلاف السابق.

(فإن قلت): ما وجه ذكرهم في هذا النوع وجه دلالة الإيماء على العلية وهي قوله: لو لم يؤثر لم يفد مع أنها ليست خاصة كما علم من تعريف الإيماء السابق.

(قلت): إنما ذكروها في هذا النوع بخصوصه لأنه لو لم تذكر فيه بل اقتصر على ذكر الوصف مع الحكم لا يظهر وجه كونه من أنواع الإيماء الدالة على العلية بخلاف غيره من الأنواع فإن فيها خواص ومزايا يظهر منها وجه الدلالة على العلية من غير التصريح بهذا الوجه العام. فالنوع الأول مثلاً: وهو الترتيب بالفاء وكذا الملحق به، يكفي في ظهور كونه من أنواع الإيماء مجرد الاقتصار على ذكر الترتيب بالفاء، وهكذا بقية الأنواع.

(فإن قلت): ما الفرق بين هذا النوع والترتيب بغير الفاء الذي تعرض له الإمام البيضاوي في المنهاج في الفرع السابق تقريره في النوع الأول، وذكره غير منفردا.

(قلت): الفرق بينهما أن الترتيب المذكور يجعل الوصف فيه عنوانا مثل: أكرم العالم، بخلاف هذا.

(فإن قلت): إن ذكر الوصف أعم من أن يكون عنواناً أو غير عنوان فما هنا أعم.

(قلت): ينبغي أن يلاحظ هنا مجرد ذكر الوصف من غير ترتيب بأن لا يكون الوصف عنوانا، والحق أن كل هذا بيان لحكمة ما وقع من هذا التنويع وإلا فقد علمت مرارا أنها أنواع اعتبارية، فلكل واحد أن يعتبر طائفة مما يصدق عليه الإيماء متقاربة في خاصية نوعا مستقلاً، وهكذا والله أعلم.

هذا وقد علمت وجه إفادة هذا النوع التعليل بأنه لو لم يكن الوصف علة لم يكن مفيدا، وقد وضح ذلك الآمدي في أحكامه توضيحا تاما، فرأيت أن أنقل عبارته لما فيها من الفوائد الجليلة التي لا تخص هذا النوع بل هي صالحة لتوجيه الدلالة على العلية في جميع الأنواع، قال -رحمه الله-: القسم الثالث أن يذكر الشارع مع الحكم وصفًا لو لم يقدر التعليل به لما كان لذكره فائدة، ومنصب الشارع مما ينـزه عنه وذلك لأن الوصف المذكور إما أن يكون مذكورا مع الحكم في كلام الله تعالى، أو كلام رسوله، فإن كان في كلام الله تعالى وقدرنا أنه لم يقدر التعليل به فذكره لا يكون مفيدا.

ولا يخفى أن ذلك غير جائز في كلام الله تعالى إجماعا نفيا لما لا يليق بكلامه عنه، وإن كان ذلك في كلام رسوله فلا يخفى أن الأصل إنما هو انتفاء العبث عن العاقل في فعله وكلامه ونسبة ما لا فائدة فيه إليه لكونه عارفًا بوجوه المصالح والمفاسد، فلا يقدم في الغالب على ما لا فائدة فيه، وإذا كان هو الظاهر من آحاد العقلاء فمن هو أهل للرسالة عن الله تعالى ونزول الوحي عليه وتشريع الأحكام أولى. وإذا عرف ذلك فيجب اعتقاد كون الوصف المذكور في كلامه مع الحكم علة. ا.هـ .

ثم إن هذا النوع قد ذكره بعض الأصوليين من غير أن يقسموه إلى أقسام وذكر الآمدي له أقساما ثلاثة، والإمام في المحصول قسمه إلى أربعة أقسام وتبعه صاحب المنهاج مع شراح كلامه، ونحن نتبعهم ونذكر هذه الأقسام الأربعة فنقول:

(القسم الأول) أن يكون ذكر الوصف دافعا لسؤال من توهم الاشتراك بين صورتين كما روي أن النبي ﷺ امتنع من الدخول على قوم عندهم كلب، فقيل له: إنك تدخل على قوم وعندهم هرة زعما منه أن الهرة كالكلب في النجاسة، فقيل أنه قال ﷺ دفعا لزعمه: إنها ليست بنجسة «**إنها من الطوافين عليكم والطوافات**»(١) فلو لم يكن طوافها علة لعدم نجاستها دفعا لسؤال السائل لم يكن لذكره فائدة، وكان ذكره عبثًا لا سيما وهو من الواضحات التي لا ينبغي أن تذكر لتعلم في ذاتها وإنما تذكر لقصد التعليل بها.

وهذا الحديث قال ابن السبكي رواه الأربعة أصحاب السنن، وفي بعض شروح المنهاج أن هذا الحديث ذكره في المحصول وهو غير معروف هكذا، فإن قصة دخوله على قوم دون قوم رواها أحمد في مسنده، والذي فيه أنه ﷺ أجاب بقوله: (**إن الهرة سبع**).

(وأما) قوله: إنها ليست بنجسة إلى آخره، فإنه ورد عن إصفاء الإناء لتشرب منه، قال العراقي: وتقدم تخرجه.

قال: ويجاب عن المصنف (يعني صاحب المنهاج) بأنه لم يذكر هذه القصة بل

---

(١) تقدم تخريجه.

اقتصر على قوله: (إنها من الطوافين عليكم والطوافات) فاحتمل أن يريد به قوله ﷺ هذا الكلام عقيب إصفاء الإناء لها- كما هو المعروف- والتمثيل به على هذا التقدير صحيح، وإن لم يكن أحد الأقسام الأربعة التي ذكرها في المحصول فإنه ليس دافعا لسؤال من توهم الاشتراك بين صورتين. ا.هـ .

وفي المجموع للنووي عند الكلام على هذا الحديث ما يؤيد ما قاله بعض شراح المنهاج، وقد تكلم على هذا الحديث بما لا مزيد عليه. وكذلك الحافظ ابن حجر في التلخيص وقوله: (والطوافات) روي -بالواو وبأو- قال النووي: ويحتمل أن يكون للشك أو للتقسيم، وهو أظهر، ثم قال: قال أهل اللغة: الطوافون الخدم والمماليك، ومعنى الحديث أن الطوافين من الخدم الصغار الذين سقط في حقهم الحجاب والاستئذان في غير الأوقات الثلاث التي ذكرها الله تعالى إنما سقط في حقهم دون غيرهم للضرورة، وكثرة مداخلتهم بخلاف الأحرار البالغين. وكذا يعفى عن الهرة للحاجة.

وذكر أبو سليمان الخطابي أن هذا الحديث يتأول على وجهين:

(أحدهما) أنه شبهها بخدم البيت، ومن يطوف على أهل للخدمة.

(والثاني) شبهها بمن يطوف للحاجة والمسألة، ومعناه الأجر في مواساتها كالأجر في مواساة من يطوف للحاجة والمسألة، وهذا التأويل الثاني قد يأباه سياق قوله ﷺ: «**إنها ليست بنجسة**» والله أعلم. ا.هـ .

وإذا كان المعنى على التشبيه فلا إشكال في جمعها بالواو والنون أو يقال: إنما جمعها بهما لأن المعنى: لأنها من جنس الطوافين والله أعلم.

وانظر على ما قاله بعض شراح المنهاج أخيرا في أي قسم من الأقسام الآتية يدخل هذا الحديث، ولعله في القسم الثاني ثم انظر وجه حصر هذا النوع في هذه الأقسام الأربعة مع أنه يجوز أن يكون هناك صورة أخرى لم تدخل في أي قسم من هذه الأقسام. ولعله بالنظر للواقع أو يقال: إن جميع ما يفرض من الصور داخل في القسم الثاني والله أعلم.

(القسم الثاني) أن يذكر الشارع وصفًا في محل الحكم لو لم يكن علة لم يحتج إلى ذكره مثل ما روي عن ابن مسعود -رضي الله عنه- أن النبي ﷺ قال له ليلة

الجن: «**ما في أداوتك؟**» قال: نبيذ: قال: «**ثمرة طيبة وماء طهور**»[١] رواه أبو داود والترمذي، وابن ماجه، زاد الترمذي فتوضأ قال: ولم يروه غير أبي زيد وهو مجهول، ولا يعرف عنه غير هذا الحديث. وقال أبو زرعة، وابن عدي: هذا الحديث ليس بصحيح، وقال العراقي: ضعيف باتفاق المحدثين. وكذلك النووي في المجموع ضعيف بإجماع المحدثين. وقد ورد في صحيح مسلم ما ينافي هذه الرواية فقد ورد فيه عن علقمة، عن عبد الله بن مسعود أنه قال: لم أكن ليلة الجن مع رسول الله ﷺ ووددت أني كنت معه، وفيه حديث آخر كذلك.

ووجه كونه هذا الحديث على فرض صحته من هذا القسم أنه وصف محل الحكم وهو النبيذ بطيب ثمرته، وطهورية مائه، وذلك دليل على بقاء الماء على الطهورية وهذا الحكم مقدر غير مصرح به، وإنما قلنا أن وصف المحل بطيب الثمرة وطهورية الماء دليل على بقاء الماء على الطهورية لأنه لو لم يكن كذلك لكان ذكره ضائعا من غير فائدة لأنه ظاهر في ذاته لا يحتاج إلى بيان.

(فإن قلت): أن أحد جزأي العلة والحكم متحدان وهو طهورية الماء.

(قلت): إن جزء العلة طهورية الماء أصالة، والحكم بقاء الماء على الطهورية واستمراره عليه.

قال ابن السبكي نقلاً عن القرافي: هذا المثال غير مطابق؛ لأن ذكره ﷺ طيب الثمرة ليس إشارة إلى العلة وبقاء الماء على الطهورية، بل إشارة إلى عدم المانع والمعنى: لو كانت الثمرة مستقذرة أمكن أن تكون نجسة تمنع من بقاء الطهورية لكنها ليست كذلك. ا.هـ، ويمكن أن يجاب بأن عدم كون ما ذكر مانعا علة في استمرار الطهورية بناء على أن العدم يعلل به، وفيه نظر فإن هذا الجواب لو صح لخرج المثال عما نحن بصدد التمثيل إليه والله أعلم.

(القسم الثالث) أن يسأل الرسول عن حكم شيء فيسأل ﷺ عن وصف له فإذا أخبر عنه حكم بحكم كقوله ﷺ حينما سئل عن جواز بيع الرطب بالتمر

(١) تقدم تخريجه.

مساويا: «**أينقص الرطب إذا جف؟**» قيل: نعم. قال: «**فلا إذن**»[١] رواه الأربعة وصححه الترمذي، وابن خزيمة، والحاكم. فنبه على أن النقصان علة عدم جواز البيع، وكون التعليل مفهوما من الترتيب بـ (الفاء ومن) إذن لا ينافي ذلك إذ لو قدر انتفاؤهما بأن فرض أنه ﷺ قال: (لا يجوز) لبقي التعليل إذ لو لم يكن للتعليل لكان السؤال عنه غير مفيد، فهذا المثال فيه النص على العلة ودلالتان إيمائيتان، الترتيب بالفاء وهذا النوع.

(القسم الرابع) أن يسأل الرسول ﷺ عن حكم فيتعرض لنظيره وينبه على وجه الشبه بينه وبين المسئول عنه فيفيد أن وجه الشبه هو العلة كقوله ﷺ لعمر -رضي الله عنه- وقد سأله عن قبلة الصائم هل تفسد الصوم من غير إنزال؟ «**أرأيت لو تمضمت بماء ثم مججته أكنت شاربه**»[٢] وتقدم في باب الحجية تخريجه، فنبه ﷺ بهذا على أن الصوم لا يفسد بالمضمضة لمشابهتها للقبلة في أن كلاً منهما، وإن كان مقدمة للمفسد للصوم وهو الشرب بالنسبة للمضمضة والوقاع بالنسبة للقبلة لكن لم يحصل منه المقصود من الشرب والوقاع، وقد علمت مما سبق أنه قد مثل بهذا الحديث للنظير وأن مثل هذا يسمى عند الأصوليين بالتنبه على أصل القياس فإنه مشتمل على أركان القياس الأربعة: المضمضة أصل، والقبلة فرع، وكون كل منهما مقدمة لإفساد علة، وجامع، وعدم إفساد الصوم حكم.

واعترض الآمدي على التمثيل بهذا الحديث بوجهين:

(خلاصة الأول) أن النبي ﷺ إنما ذكر ذلك بطريق النقض لما توهمه عمر من أن القبلة مفسدة للصوم لأنها مقدمة للوقاع المفسد فنقض ذلك النبي ﷺ بالمضمضة فإنها مقدمة للشرب المفسد للصوم، وليست بمفسدة له، ولا يصح أن يكون ذلك تنبيها على تعليل عدم الإفساد بكون المضمضة مقدمة للمفسد؛ لأن كون القبلة والمضمضة مقدمة لإفساد الصوم ليس فيه ما يتخيل أن يكون مانعا من الإفطار حتى يكون علة له بل غايته أن لا يكون مفطرا فالأشبه أن يكون نقضا- كما قررنا- لا

(١) تقدم تخريجه.
(٢) تقدم تخريجه.

تعليلاً.

(وخلاصة الوجه الثاني) أن الأصل أن يكون الجواب مطابقًا للسؤال من غير زيادة عليه ولا نقص.

(أما) الزيادة فلعدم تعليق الغرض بها.

(وأما) النقصان فلما فيه من الإخلال بمقصود السائل، وعمر إنما سأل عن كون القبلة مفسدة للصوم أم لا، فالجواب المطابق إنما يكون بما يدل على الإفساد أو عدمه، وكون القبلة علة لنفي الفساد غير مسئول عنه فيكون في الجواب زيادة عن المقصود بخلاف النقض فإنه يتحقق به أن القبلة غير مفسدة فيكون الجواب مطابقًا للسؤال. ا.هـ، بتلخيص.

وقد أجاب صاحب مسلم الثبوت عن الوجه الأول بما حاصله: أن التعليل مبني على أن إفساد الصوم إنما هو بوجود مفطر حقيقة فوجود المفطر علة للإفساد، فعدمه علة لعدمه، فالمقدمة من غير أن يكون معها مفطر يوجب عدم الفساد لاشتماله على عدم المفطر فإن انتفاء العلة المتحدة يوجب انتفاء المعلول.

(وأما) النقض الذي فهمه الآمدي في الحديث فإنما يرد لو كان استفتاء عمر متوقفًا على أن كل مقدمة للمفسد مفسد، وذلك ممنوع بل الاستفتاء متوقف على أن مقدمة الشيء قد تعطي حكمه كما في الحج والإحرام، وهذا القدر يكفي للسؤال أهو من هذا القبيل أم لا؟ وإذا ثبت أن الاستفتاء لم يتوقف على الكلية فلا شيء ينقض فثبت أنها لإبانة التعليل. ا.هـ، ولقائل أن يقول: إن ذلك من بيان عدم المانع من بقاء الصوم.

فالمقصود بيان أن القبلة ليست مانعة من الصوم، كما أن المضمضة ليست مانعة له أيضا (اللهم) إلا أن يقال: إن ذلك رجوع للتعليل بعدم المفطر لعدم الإفساد الذي قرره صاحب المسلم. وقد رد الهندي أيضا على الآمدي بما خلاصته: إن القصد من قوله ﷺ: (أرأيت) إلخ.. التنبيه على الوصف المشترك وهو عدم حصول المقصود منهما، وهو يصلح للعلية لعدم اشتراط مناسبة الوصف المومى إليه. ا.هـ .

ولم يتعرضوا لرد الوجه الثاني للآمدي، وهو ضعيف في ذاته لا يحتاج إلى رد فإنه إذا ثبت أن القصد التنبيه على أن الوصف المشترك علة لا يكون في الجواب

زيادة عن المقصود والله أعلم. ثم إنه على فرض عدم صحة التمثيل بهذا الحديث لهذا القسم يكون المثال الصحيح له ما روي في الصحيحين الذي ذكرناه فيما سبق مثالاً للنظير. وقد تقدم هناك ما يفهم منه التوفيق للتمثيل به في الموضعين فتذكر.

(النوع الرابع) من أنواع الإيماء أن يفرق الشارع بين شيئين في الحكم بذكر صفة، فإن ذلك يشعر بأن تلك الصفة علة لذلك الحكم حيث خصها بالذكر دون غيرها؛ إذ لو لم تكن علة لكان ذلك على خلاف ما أشعر به اللفظ وهو تلبيس يصان منصب الشارع عنه، والمراد بالصفة اللفظ المقيد لغيره أعم من أن يكون شرطًا أو استثناء وغاية ليشمل جميع الأقسام الآتية وهو نوعان:

(الأول) أن لا يكون حكم الشيء الآخر وهو قسيم الموصوف مذكورا مثل قوله ﷺ: «**القاتل لا يرث**»[1] رواه الترمذي، والنسائي، وابن ماجه، عن أبي هريرة مرفوعا وفيه رجل متروك اسمه إسحاق[2] ففي هذا الحديث الفرق بين القاتل المذكور في عدم الإرث، وبين غيره من الورثة بذكر القتل، وليس في هذا الخطاب حكم سائر الورثة فلو لم يكن ذلك لكون القتل على لعدم الإرث؛ لكان ذكره بعيدا، وليس عدم القتل علة للإرث لأن علته النسب أو غيره من أسباب الميراث المعلومة.

(الثاني) أن يكون حكم الأمرين مذكورا في الخطاب وهو خمسة أقسام:

(الأول) أن يكون التفريق بالشرط، ومثاله حديث مسلم أن النبي ﷺ قال: «**الذهب بالذهب، والفضة بالفضة، والبر بالبر، والشعير بالشعير، والتمر بالتمر، والملح بالملح، مثلاً بمثل سواء بسواء يدا بيد، فإذا اختلفت هذه الأجناس فبيعوا كيف شئتم إذا كان يدا بيد**»[3] فالتفريق أي: الاقتران الذي تضمنه التفرق بين عدم جواز البيع في هذه الأشياء مع التفاضل، وبين جوازه عند اختلاف الجنس لو لم يكن لعلية الاختلاف لجواز البيع لكان بعيدا، (وأما) المنع عند الاتحاد فليست علته الاتحاد،

(١) أخرجه الترمذي (٢١١٠) وابن ماجه (٢٦٤٥) من حديث أبي هريرة،وصححه بشواهده الألباني في الإرواء (١١٨/٦).
(٢) في بعض شروح المنهاج أن له طرقًا منيعة.
(٣) أخرجه مسلم (١٥٨٧) من حديث عبادة بن الصامت.

وإنما هي التضييق على الناس.

(الثاني) أن يكون التفريق بالغاية، ومثاله قوله تعالى: ﴿**ولا تقربوهن حتى يطهرن**﴾ [البقرة: ٢٢٢] أي: فإذا طهرن فلا منع من قربانهن، فتفريقه بين المنع من قربانهن قبل الطهر، وبين جوازه في الطهر لو لم يكن لعلية الطهر لكان بعيدا.

(وأما) منع قربانهن في الحيض فليست علته الحيض بل الضرر الذي يلحق الولد كخروجه مجذوما.

(فإن قلت): أن تقدير الشرط يخرجه عن التفريق بالغاية إلى التفريق بالشرط.

(قلت): إن التفريق بالغاية إنما هو باعتبار مفهومها إذ هي نفسها لا يحص بها تفريق فتقدير الشرط إنما هو لبيان مفهومها، وليس القصد منه أن الشرط مقدور بهذا اندفع ما قيل هلا كان التفريق بالشرط. إذا كان لا يتم إلا على اعتبار تقديره.

على أنه لا ينافي صحة اعتبار التفريق بالشرط أيضا لكنهم سلكوا الأول لأجل التمثيل بالغاية.

(الثالث) أن يكون التفريق بالاستثناء ومثاله قوله تعالى: ﴿**فنصفُ ما فرضتم إلا أن يعفون**﴾ [البقرة: ٢٣٧] أي: الزوجات عن ذلك النصف، فلا شيء لهن فتفريقه بين ثبوت النصف لهن وبين انتفائه عند عفوهن عنه لو لم يكن لعلية العفو للانتفاء لكان بعيدا.

(وأما) ثبوت النصف لهن فعلته العقد لا عدم العفو.

(الرابع) أن يكون التفريق بالاستدراك، مثاله قوله تعالى: ﴿**لا يؤاخذكم الله باللغو** في **أيمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقد**تم﴾[المائدة: ٨٩] فتفريقه بين عدم المؤاخذة بالأيمان التي هي لغو، وبين المؤاخذة عند تعقيدها لو لم يكن لعلية التعقيد للمؤاخذة لكان بعيدا.

(وأما) علة عدم المؤاخذة باليمين اللغو فهي عدم كونه ثمينا.

(فإن قلت): ما مدخلية الاستدراك في تحقق الإيماء وهل إذا حذف لا يتحقق؟

(قلت): إذا حذف الاستدراك يتحقق الإيماء، ولكن يكون التفريق بينهما بالصفة المقابلة للشرط والاستثناء والغاية والاستدراك.

(فإن قلت): إن المذكور من الشرط وما معه كما تضمنت اقتران الأوصاف

بأحكامها فقد تضمنت اقتران أضداد الأوصاف المذكورة بأضداد الأحكام المذكورة مع اقتران تلك الأضداد بتلك الأحكام لا يفيد العلية كما مر فإذن مجرد الاقتران لا يفيد العلية.

(قلت): قد عرفت أن وجه الاستدلال أنه لو لم يكن للتعليل لأخل بفصاحة الشارع وهذا غير موجود في الأضداد. كذا في الشربيني على جمع الجوامع.

وانظر هل ينافي كلامه أن الوصف والحكم في الإيماء أعم من أن يكونا مذكورين أو مقدرين كما سبق فتدبر.

(الخامس) أن يكون التفريق باستئناف ذكر أحد الشيئين بذكر صفة من صفاته بعد ذكر الآخر بشرط أن تكون تلك الصفة صالحة للعلية ومثاله حديث الصحيحين أنه ﷺ: «**جعل للفرس سهمين، وللرجل أي لصاحبها سهما**»[١] فتفريقه بين هذين الحكمين وهما جعل سهمين للفرس، وجعل سهما لصاحبها بهاتين الصفتين وهما الفرسية، والرجلية أي: مفهومها لو لم يكن لعلية كل منهما لكان بعيدا.

(فإن قلت): إن كلاً من هاتين الصفتين ليس علة لما ذكر بل العلة هي القتال.

(قلت): إن أصل الاستحقاق عندنا معاشر الشافعية منوط بأحد أمرين إما بالقتال وإن لم يحضر بنيته وإما بالحضور بنيته، وإن لم يقاتل.

(وأما) خصوص كونه للفرس سهمين وللرجل سهما فعلته الفرسية والرجلية كما ذكر.

(وأما) الحديث المذكور في الأسنوي وهو قوله ﷺ: «**للراجل سهما وللفرس سهمان**»[٢] فقال الزركشي لم يرد من لفظ النبي ﷺ هكذا، ولكن روى الدارقطني والبيهقي، عن أبي كبشة الأنماري أن النبي ﷺ قال: «**ألا إني جعلت للفرس سهمين وللرجال سهما**»[٣] قال شيخ الإسلام هو حديث غريب رجاله ثقات؛ إلا عبد الله بن بشر فإنه تابعي صغير فيه مقال.

(١) أخرجه البخاري (٢٨٦٣)ومسلم (١٧٦٢) من حديث ابن عمر.
(٢) تقدم تخريجه.
(٣) تقدم بمعناه.

ثم اعلم أن الأئمة الثلاثة وجماهير الفقهاء على أن للفرس سهمين ولصاحبها سهما للفارس ثلاثة أسهم وللراجل سهم، وذهب أبو حنيفة إلى أن للفرس سهما واحدا ولصاحبه كذلك فللفارس عنده سهمان والله أعلم.

(النوع الخامس) من أنواع الإيماء نهى الشارع عن فعل قد يفوت ما تقدم وجوبه كقوله تعالى: ﴿**فاسعوا إلى ذكر الله وذروا البيع**﴾[الجمعة: ٩] فالمنع من البيع وقت نداء الجمعة الذي قد يفوتها لو لم يكن لمظنة تفويتها لكان بعيدا.

هذه هي أنواع الإيماء كما ذكرها الإمام في المحصول، والبيضاوي في المنهاج وابن السبكي في جمع الجوامع مع اختلاف بسيط بينهم، وقد ذكر الزركشي في البحر المحيط أنواع الإيماء تسعة مع اختلاف في اعتبار الأنواع أيضا فمما زاده إنكاره سبحانه وتعالى على من زعم أنه لم يخلق الخلق لعلة ولا لحكمة بقوله تعالى: ﴿**أفحسبتم أنما خلقناكم عبثًا**﴾ [المؤمنون: ١١٥]، وقوله تعالى: ﴿**أيحسب الإنسان أن يترك سدى**﴾[القيامة: ٣٦]، ﴿**وما خلقنا السماوات والأرض وما بينهما لاعبين**﴾[الأنبياء: ١٦].

(ومنها) إنكاره سبحانه وتعالى أن يسوي بين المختلفين، ويفرق بين المتماثلين. (فالأول) كقوله تعالى: ﴿**أفنجعل المسلمين كالمجرمين ما لكم كيف تحكمون**﴾[القلم: ٣٥]، وقوله تعالى: ﴿**أم نجعل الذين آمنوا وعملوا الصالحات كالمفسدين في الأرض أم نجعل المتقين كالفجار**﴾ [ص: ٢٨]. (والثاني) كقوله تعالى: ﴿**ومن يطع الله ورسوله فأولئك مع الذين أنعم الله عليهم**﴾ [النساء: ٦٩] ا.هـ، ولا يخفى أنه يمكن رجوع ما ذكره إلى بعض الأنواع السابقة بل يمكن اختصار الأنواع إلى أقل مما ذكر، وقد علمت الضابط عند الكلام على أول الأنواع.

(تتمة) النص والإيماء إنما يدلان على العلية في الجملة، ولذلك احتاج الحال إلى نوع نظر بحذف ما لا دخل له في العلية، ويسمى ذلك تنقيح المناط كما سبق التنبيه عليه والله أعلم.

هذا تمام القول في المسلك الثاني وهو الإيماء، وسنشرع في المسلك الثالث وهو الإجماع.

الطريق الثالث من الطرق الدالة على العلية الإجماع

الإجماع نوعان إجماع على أن الحكم معلل، وإجماع على أن هذا الوصف المعين هو علة هذا الحكم، وهذا هو المقصود بأن يقع اتفاق المجتهدين في أي عصر من الأعصار على كون هذا الوصف علة كإجماعهم على أن علة تقديم الأخ من الأبوين على الأخ الشقيق في الإرث هي امتزاج النسبين أي: اختلاط نسب الأب، ونسب الأم بين الأخوين فيقاس عليه تقديمه في ولاية النكاح والصلاة عليه وغيرهما بجامع امتزاج النسبين، وكإجماعهم على أن الصغر علة لولاية المال فيقاس عليه النكاح، وكإجماعهم على أن العلة في حديث الصحيحين: «**لا يحكم أحد** بين **اثنين وهو غضبان**»[1] هي تشويش الغضب للفكر، وهذه العلة عادت على أصلها بالتعميم حتى يشمل امتناع الحكم عند كل مشوش للفكر، كالجوع المفرد.

(فإن قلت): لا يتصور إجماع على علية الوصف مع وجود منكري القياس والتعليل فلا بد في تحقق الإجماع في عصر من الأعصار خلو ذلك الزمن عنهم ودون إثباته خرط القتاد.

(قلت): إن المنكرين للقياس والتعليل لا يعدون من علماء هذه الأمة فينعقد الإجماع بدونهم كما ذكره إمام الحرمين في البرهان.

(فإن قلت): إن الإجماع على العلة إجماع على الحكم فلا يتصور الاختلاف.

(قلت): لا نسلم ذلك أي عدم تصور الاختلاف لجواز أن يكون الإجماع ظنيا أو يكون ثبوت الوصف في الأصل أو الفرع ظنيا أو يدعى الخصم معارضا في الفرع والله أعلم. هذا تمام القول في مسلك الإجماع وسنشرع في المسلك الرابع وهو المناسبة وبالله التوفيق.

الطريق الرابع من الطرق الدالة على العلية المناسبة

وهي من الطرق العقلية ويعبر عنها بالإخالة -بكسر الهمزة- لأنه يخال أي: يظن كون الوصف علة، ويعبر عنها بالمصلحة وبالاستدلال ورعاية المقاصد. ووجه

---

(١) تقدم تخريجه.

تسميتها بذلك ظاهر لدى من عرف حقيقة المناسبة، وهي عمدة كتاب القياس ومحل غموضه ووضوحه ولها مباحث:

(الأول) في تحقيق معنى المناسبة، ومنه تعرف المناسبة.

(الثاني) في تقسيمات المناسب باعتبارات مختلفة.

(الثالث) في وجه كون المناسبة طريقًا للعلية.

الأول في **تحقيق معنى المناسب**

المناسب معناه لغة الملائم، واصطلاحا يطلق بمعنى عام وبمعنى خاص.

(أما) الأول فقد اختلفوا فيه على أقوال كثيرة، والمشهور منها خمسة أقوال فنكتفي بإيرادها مع بسط القول في شرحها:

(الأول) لأبي زيد الدبوسي، ولم يذكره الإمام في المحصول ولا البيضاوي في المنهاج ولا الأسنوي في شرحه، **(المناسب ما لو عرض على العقول لتلقته بالقبول)** واعترض عليه الآمدي بعد أن اعترف بأنه موافق للوضع اللغوي حيث يقال: هذا الشيء مناسب لهذا الشيء أي: ملائم له، بما حاصله أن المناسب بهذا المعنى وإن أمكن أن يكون حجة للناظر مع نفسه؛ لأن العاقل لا يكابر نفسه فيما يقضي به عقله لا يمكن أن يكون حجة للمناظر على خصمه لجواز أن يقول له الخصم: هذا مما لم يتلقه عقلي بالقبول، وتلقي عقلك له بالقبول ليس أولى في الاحتجاج من عدم تلقي عقلي له بذلك، ولهذه الملاحظة جرى أبو زيد صاحب هذا التعريف على أنه حجة للناظر مع نفسه فقط.

إلا أن بعض من اعتنى بكلام أبي زيد كالمحقق المحلي أمعن النظر في هذا التعريف معرضاً عن مذهب صاحبه فصحح أن المناسب بهذا المعنى حجة للمناظر على خصمه أيضا، وأجاب عن الإشكال السابق في شرحه لجمع الجوامع بما وضحه العلامة الشربيني من أن المراد تلقي العقول السليمة من حيث هي لا عقل المناظر، ومتى كان ظاهر المناسبة كفى في تلقي العقول له بالقبول إذ المدار على الظن، فإنكار الخصم حينئذ عناد.

وقد وجه ابن قاسم في آياته هذا الجواب ووضحه بتوضيح آخر بعد أن بين أن

المحقق المحلي مخالف في ذلك لابن السبكي والعضد وغيرهما. فقال ما نصه: لأن ما كان بحيث لو عرض على العقول لتلقته بالقبول إن لم يكن من الضروريات فهو في حكمها أو قريب منها وإنكار الضروريات وما في حكمها غير قادح. ا.هـ .

ثم أيد المحقق المحلي بما نقله عن الأصفهاني من قوله في شرح المحصول: والحق أنه يمكن إثباته على الجاحد وذلك بأن يبين معنى المناسبة على وجه ملخص مضبوط فإذا أبداه المعلل وأنكره الخصم كان معاندا ولا يلتفت إليه لجحده الأمور الجلية الواضحة. ا.هـ .

وما نقله عن الأصفهاني هو للغزالي ذكر في شفاء الغليل: ثم (أقول) لعل السر في أن أبا زيد صاحب هذا التعريف لم يعتبر المناسب بهذا المعنى حجة على المناظر أنه من أئمة الحنفية الذين لا يقولون بالإخالة أي: التمسك بطريق المناسبة في مقام المناظرة بل اشترطوا ضم العدالة إليها بإقامة الدليل على كون الوصف مؤثرا والدليل على ما قلناه أن الحنفية يرون أن الإخالة لا تنفك عن المعارضة إذ يقال: لم يقبله عقلي وسيأتي تحرير النـزاع في هذا بين الشافعية والحنفية إن شاء الله تعالى والله أعلم بالصواب.

بقي أن يقال: إن هذا التعريف يرد عليه ما أورده الأسنوي على تعريفي الإمام الآتيين من أن السرقة والزنا وصفان مناسبان كل منهما علة لوجوب حده، والقتل العمد العدوان وصف مناسب وقع علة لوجوب القصاص، وغير ذلك من الأوصاف المناسبة وليست مما عرض على العقول لتلقته بالقبول فلا يكون التعريف جامعا.

(والجواب) ما أشار له المحقق المحلي حيث زاد على التعريف قوله: (من حيث التعليل به) وتوضيحه أن يقال: ليس المراد ما لو عرض على العقول لتلقته بالقبول من حيث ذاته بل من حيث التعليل به وترتب الحكم عليه. ولا شك أن ما ذكره في السؤال تتلقاه العقول بالقبول من تلك الحيثية فيكون حاصل شرح التعريف بعد الجواب عن هذين الاعتراضين المناسب هو الوصف الذي لو عرض ربط الحكم به، وترتبه عليه على العقول السليمة في ذاتها بقطع النظر عما يشوبها من العناد والمكابرة لتلقته بالقبول واعتبرته موافقًا وملائما لمقتضاها ليس متنافرا ولا متدافعا كالسرقة فإنه وصف قد ربط به الحكم وهو وجوب الحد بالقطع ولو نظرت إليه العقول السليمة

لاعتبرته ملائما وموافقًا لما يترتب عليه من المصالح ودفع المفاسد.

(التعريف الثاني) للآمدي فإنه لما استشكل التعريف الأول بما سبق، ولم يجب عنه عرف المناسب بتعريف آخر فقال: المناسب عبارة عن وصف ظاهر منضبط يلزم من ترتيب الحكم على وفقه حصول ما يصلح أن يكون مقصودا من شرع الحكم سواء كان الحكم إثباتا أو نفيا، وسواء كان المقصود جلب منفعة أو دفع مضرة.

(فقوله): وصف جنس في التعريف يشمل سائر الأوصاف.

(وقوله): ظاهر قيد أول خرج به الخفي كالعمدية في قولنا: القتل العمد العدوان علة لوجوب القصاص؛ لأن القصد وعدمه أمر نفسي لا يدرك منه شيء.

وبهذا تعلم أن تمثيل الشارح الأسنوي بهذا المثال للوصف الظاهر المنضبط غير صحيح.

(وقوله): المنضبط قيد ثان خرج به المضطرب كالمشقة فإنها ذات مراتب مختلفة باختلاف الأشخاص والأزمان.

(وقوله): يلزم إلخ.. قيد ثالث خرج به الشبه الآتي بيانه، كذا في السعد على العضد. وهذا ظاهر بالنسبة لعبارة ابن الحاجب مع تفسير العضد في هذا التعريف فإن عبارته على ما سيأتي بيانها هكذا، يلزم من ترتيب الحكم عليه ما يصلح أن يكون مقصودا للعقلاء؛ لأنه غير مناسب للحكم بحسب ما يظهر لنا وإنما التفت إليه الشارع في بعض المواضع فدل ذلك على أنه مناسب في الواقع يترتب على ربط الحكم به مصلحة لا ندركها.

(أما) على عبارة الآمدي التي نحن بصدد شرحها فخروج الشبه بهذا القيد إنما هو بالنظر لما يظهر لنا، وإلا فالواقع أنه لا بد في ترتب الحكم على الوصف الشبهي من حصول ما يصلح أن يكون مقصودا للشارع من شرع الحكم، وإن لم يظهر لنا كما ظهر في الوصف المناسب.

(وأما) الوصف الطردي فخارج على كل حال، والمنفعة هي اللذة وما كان وسيلة إليها والمضرة هي الألم وما كان وسيلة إليه.

قال الإمام في المحصول قيل في حدها: اللذة إدراك الملائم وفي حد الألم إدراك المنافي ثم قال: والصواب عندي أنه لا يجوز تحديدهما لأنهما من أظهر ما يجده الحي

من نفسه ويدرك بالضرورة التفرقة بين كل واحد منهما، وبينهما وبين غيرهما وما كان كذلك يتعذر تعريفه بما هو أظهر منه. ا.هـ، ويتلخص كلامه -رضي الله عنه- في أنهما من الأمور الوجدانية التي لا تحد.

وفي شرح القرافي للمحصول ما خلاصته: إن تعريف اللذة والألم بالإدراك تعريف للشيء بما يلازمه فإنهما من أعراض النفس غير العلوم.

وقال الأصفهاني: إن إدراك الملائم سبب اللذة، ثم نقل القرافي عن بعضهم أن من الناس من يقول: إن اللذة عدمية وهي عدم المنافي، فلذة الجماع هي عدم مزاحمة المني في أوعيته، ولذة الأكل زوال الجوع، وهكذا جميع صور اللذة.

ثم نقل اعتراضا على ذلك حاصله: أنا نجد أنفسنا نلتذ بالنظر إلى وجه جميل لم يكن قط في بالنا ولا نحن مشتاقون إليه حتى يقال: ذهب برؤيته ألم الشوق. فيؤخذ من ذلك أن اللذة غير دفع الألم، ثم أجاب عنه بأن كل نفس فاضلة مائلة إلى رؤية الجمال من حيث الجملة فإذا رأيت هذه الصور اندفع عنها ألم هذا الشوق الغريزي.

وأو في قوله سواء كان المقصود جلب منفعة أو دفع مضرة لمنع الخلو فتجوز الجمع، مثال: ما إذا كان المقصود جلب منفعة بقاء الحياة المترتب على القصاص، ومثال دفع الضرر منع التعدي فإن من علم بوجوب القصاص امتنع من التعدي بالقتل، وبذلك ظهر وجه الجمع بينهما.

ثم إن جلب المنفعة أو دفع المضرة إنما يكون بالنسبة إلى العبد لتعالي الرب جل جلاله عن الضرر والانتفاع، وكون ذلك مقصودا من شرع الحكم تفضل وإحسان من الله تعالى على عباده ليس واجبا عليه خلافًا للمعتزلة كما تقدم. وسيأتي له مزيد تحقيق. هذا تمام شرح هذا التعريف.

ثم ابن الحاجب تبع الآمدي في مختصره فعرف المناسب بهذا التعريف غير أنه اقتصر على (قوله: مقصودا) ولم يزد قوله من شرح الحكم، وفسر المقصود شارحه المحقق العضد بما يكون مقصودا للعقلاء والسر في ذلك -كما قاله السعد- أنه يلزم على عبارة الآمدي اشتمال التعريف على الدور لأن المقصود من شرع الحكم إنما يعرف بكونه مناسبا، فلو عرف كونه مناسبا بذلك كان دورا. والعلامة ابن السبكي مع كونه متأخرا عنهما اختار عبارة الآمدي ولعله لم يسلم الدور المذكور كما قاله

ابن قاسم في آياته من غير بيان وجهه.

وأنت إذا تأملت حق التأمل وجدت أن تعريف الآمدي سالم من الدور لأن تصور مفهوم المقصود من شرع الحكم لا يتوقف على تصور المناسب والمتوقف، إنما هو معرفة كون هذا الشيء المعين مقصودا من شرع حكم معين على المناسب له بخصوصه فتدبر.

والأسنوي ذكر هذا التعريف بعبارة ابن الحاجب ونسبه إليه، وقال: إن الآمدي ذكر نحوه من غير أن يشير إلى شيء مما سبق غير أنه استشكل التعريف من جهة أخرى فقال ما خلاصته: أن الأصوليين قالوا: إن المناسب قد يكون ظاهرا منضبطًا، وقد لا يكون بل يكون خفيا أو مضطربا.

والتعريف لا ينطبق إلا على الأول فيكون غير جامع. وأجاب عنه ابن قاسم بأن هذا تعريف للمناسب الذي يصلح للتعليل بنفسه وتوضيحه: أن المناسب إذا كان ظاهرا منضبطًا كان هو العلة بنفسه كوصف السرقة والزنا بوجوب الحد.

وإن كان خفيا أو مضطربا اعتبر للعلية وصف آخر ظاهر منضبط يلازم ذلك الوصف ملازمة عقلية أو عادية أو عرفية بمعنى أن ذلك الوصف يوجد بوجود الوصف الظاهر المنضبط، ولا حاجة إلى العدم بعدمه، كما في السعد على العضد. ويعبر عن هذا الوصف الملازم بالمظنة، والسر في ذلك أن العلة معرف للحكم والذي يصلح أن يكون معرفًا لا بد أن يكون ظاهرا منضبطًا.

(مثال) المناسب الخفي القتل العمد العدوان فإنه مناسب لشرع القصاص تحصيلاً للمقصود الذي هو حفظ النفوس لكن وصف العمدية خفي؛ لأن القصد أو عدمه أمر نفسي لا يدرك منه شيء فنيط القصاص بأفعال مخصوصة كاستعمال الجارح في القتل يلزمها عرفًا أن تكون صادرة عن عمد.

(ومثال) المناسب المضطرب المشقة فإنها مناسبة لترتيب الترخيص عليها تحصيلاً لمقصود التخفيف؛ إلا أنه لا يمكنه اعتبارها علة بنفسها لاضطرابها وعدم انضباطها لأنها ذات مراتب تختلف باختلاف الأشخاص والأزمان، وليس كل قدر منها يوجب الترخيص وإلا سقطت العبادات.

وتعين القدر منها الذي يوجبه متعذر فنيط الترخيص بوصف ظاهر منضبط

يلازمها وهو السفر، وهذا الجواب مبني على تسليم أن المناسب ينقسم إلى القسمين المذكورين، والذي يؤخذ من شرح المحقق المحلي كما وضحه العلامة الشربيني أن المنقسم إليهما هو مطلق الوصف.

(أما) المناسب فلا يكون إلا ظاهرا منضبطًا. فعلى ذلك يكون الوصف المناسب في القسم الثاني هو الوصف الملازم المعبر عنه بالمظنة كالسفر في المثال الثاني دون المشقة، وإن كانت مناسبته باعتبار ما يظن فيه من المشقة فلا يرد هذا الإشكال من أصله.

بقي إشكالان على هذا التعريف ذكرهما الزركشي في البحر المحيط نقلاً عن الهندي من غير أن يجيب عنهما، وحاصل الأول: أنه اعتبر في ماهية المناسب اقتران الحكم بالوصف وهو خارج عنها بدليل أنه يقال: المناسبة دليل العلية ولو كان الاقتران داخلاً في الماهية لما صح هذا. ا.هـ، ولعله أخذ ذلك من قوله: يلزم من ترتيب إلخ..

(والجواب) أن الاقتران المعتبر دليلاً كما سبق في الإيماء هو اقتران وصف ملفوظ أو مقدر مع الحكم والترتيب المأخوذ في التعريف معناه أن الحكم شرع لأجله من غير لزوم أن يكون مذكورا معه أو مقدرا في نظم الكلام، ولو عممنا في الوصف المقترن في الإيماء بأن جعلناه شاملاً للمستنبط لزم أن يكون الإيماء في كل صور العلة سواء كان طريق استخراجها المناسبة أو الدوران أو غيرهما كما سبق تحقيقه في الإيماء.

وحاصل الاعتراض الثاني: أن هذا التعريف غير جامع؛ لأنه لا يشمل الحكمة الظاهرة المنضبطة فإنه يجوز التعليل بها كما اختاره صاحب هذا الحد وهي مناسب. والوصفية غير متحققة فيها. (والجواب) أن الحكمة تطلق بإطلاقين تطلق أولاً على ما كانت واسطة في ترتب الحكم على الوصف كالمشقة وتطلق ثانيا على المقصود للشارع من شرع الحكم كالتخفيف، والظاهر أن مرادهم بالحكمة التي يجوز التعليل بها إذا كانت ظاهرة منضبطة هي الأولى، وحينئذ لا نسلم أنه لا يصدق عليها التعريف فإنه يقال لها: وصف ظاهر إلخ.. كما يؤخذ من السعد على العضد والله أعلم.

(التعريف الثالث والرابع) نقلهما الأسنوي عن الإمام وعبارته قال الإمام: من لا يعلل أحكام الله تعالى يقول المناسب: **هو الملازم لأفعال العقلاء** في **العادات.** ومن يعللها يقول: **إنه الوصف المفضي إلى ما يجلب للإنسان نفعا أو يدفع عنه ضررا**. ا.هـ .

واعترض عليهما بما خلاصته أن القتل العمد العدوان مناسب لمشروعية القصاص مع أنه لا يصدق عليه أنه ملائم ولا جالب للنفع ولا دافع للضرر، فلا يكونان جامعين وأجاب ابن قاسم في آياته بأن المراد ملائم وجالب، أو دافع من حيث ترتب الحكم عليه. ا.هـ .

وفي هذا الإشكال بالنسبة إلى التعريف الثاني نظر فإنه لم يتضمن أن المناسب جالب للنفع أو دافع للضرر بل الذي تضمنه أن المناسب مفض إلى الجالب أو الدافع فلا يرد عليه هذا الإشكال حتى يحتاج إلى الجواب، نعم يرد على تعريف البيضاوي الآتي وجوابه ما قاله ابن قاسم. ثم إن حاصل شرح التعريف الأول بعد الجواب عن الاعتراض السابق أن المناسب هو الوصف الملائم ضم الحكم إليه لأفعال العقلاء في العادات، أي: لما يحصل منهم في مطرد العادة من ضمهم الشيء إلى ما يوافقه كضم اللؤلؤة إلى ما يوافقها في الصغر والكبر، وملائمة ضم الحكم إلى الوصف لأفعال العقلاء لما يترتب على مشروعية هذا الحكم لذلك الوصف من المصلحة أو دفع المفسدة.

ثم إنك إذا تأملت وجدت أن هذا التعريف مع ما احتاج إليه من التكلف هو تعريف باللازم فإن موافقة الضم للضم ليس هو معنى مناسبة المضمومين بل ناشئة عنها والله أعلم.

وحاصل شرح التعريف الثاني أن المناسب هو الوصف المفضي إلى ما يجلب إلخ.. أي: الموصل إلى حكم يترتب على مشروعية لأجل ذلك الوصف نفع أو دفع ضرر. وإسناد جلب النفع ودفع الضرر إلى الحكم من الإسناد إلى السبب كما هو واضح.

(فإن قلت): هل لكل من لا يعلل أحكام الله ومن يعلل أن يعرف المناسب بتعريف الفريق الآخر.

(قلت): لا مانع من ذلك فمن لا يعلل إذا عرف المناسب بالوصف المفضي إلخ... يريد بالنفع ودفع الضرر الحكم والغايات المرتبة على الأحكام من غير أن تكون باعثة، ولا محذور في تعريف من يعلل للمناسب بالملائم لأفعال العقلاء والله أعلم.

(التعريف الخامس) ما ذكره البيضاوي في المنهاج من أن المناسب: **هو ما يجلب للإنسان نفعا أو يدفع عنه ضررا**. ا.هـ .

وقد اعترض عليه الأسنوي بأنه جعل المقاصد أنفسها أوصافًا مناسبة. قال: وهذا على خلاف اختيار الإمام وهو فاسد ألا ترى أن مشروعية القصاص مثلاً جالبة أو دافعة كما بيناه وليست هي الوصف المناسب لأن المناسب من أقسام العلل فيكون هو القتل في مثالنا لا المشروعية؛ لأنها معلولة لا علة وكذا الردة وغيرها مما قلناه. ا.هـ

وفيه نظر واضح فإنه إن أراد بالمقاصد هي المعلومة في هذا المقام المترتبة على مشروعية الأحكام من جلب المصالح ودفع المفاسد، فلا نسلم أن هذا التعريف يقتضي ذلك لأن المقاصد بهذا المعنى مجلوبة لا جالبة، وإن أراد بالمقاصد الأحكام كما هو مقتضى قوله، ألا ترى أن مشروعية القصاص جالبة أو دافعة فمسلم لكن يبعده إطلاق المقاصد على الأحكام فإنه لم يعرف في هذا المقام.

هذا كله إذا جعلنا هذا الاعتراض من الشارح الأسنوي على تعريف صاحب المنهاج كما هو ظاهر عبارته فإن جعلناه اعتراضا على تقسيم المناسب إلى دنيوي وأخروي إلخ... المذكور بعده بقطع النظر عن ظاهر عبارته فالاعتراض في ذاته معقول لكن بغير هذا التقرير الذي قرره بأن يقال: تقسيم المناسب إلى دنيوي وأخروي، وإلى ضروري ومصلحي إلخ.. غير صحيح لأن هذه أقسام للمقصود المرتب على الحكم المشروع لا للوصف المناسب.

(والجواب) أنه تقسيم للمناسب لا من حيث ذاته بل من حيث المقصود المرتب عليه فهو في الحقيقة تقسيم للمقصود.

هذا وقد علمت أن هذا التعريف يرد عليه الاعتراض الذي أورده الأسنوي على التعريف الثاني من تعريفي الإمام وعلمت أن جوابه ما ذكره ابن قاسم. ولنا أن

نقرر هذا الاعتراض بتوسع فنقول: إن كانت (ما) من قوله: (ما يجلب) واقعة على الحكم صح نسبة الجلب إليه، لكن فيه جعل المناسب هو الحكم مع أنه الوصف المرتب عليه الحكم. وإن كانت واقعة على الوصف لم يصح نسبة الجلب إليه لأن الجالب هو المشروعية لا الأوصاف المناسبة كالسرقة والقتل كما سبق.

وحاصل جواب ابن قاسم أنا نختار أن (ما) وقعه على الوصف ونسبة الجلب إليه لا من حيث ذاته بل من حيث ترتب الحكم عليه فينحل التعريف إلى أن المناسب هو: **الوصف الذي يجلب من حيث ترتب الحكم عليه نفعا أو يدفع ضررا**. ولنا أن نختار في غير هذا المقام إيقاع ما على الحكم فإن المناسبة من الأمور الإضافية التي تطلق على الحكم كما تطلق على الوصف لكن لا يناسب ما نحن فيه لأنا بصدد بيان مناسبة الوصف الدالة على كونه علة للحكم والله أعلم.

واعلم أنه قد وقع اضطراب في النقل عن الإمام في التعريف الثاني من تعريفيه السابقين فالأسنوي نسب إليه العبارة التي نقلناها عنه سابقًا، والمحقق المحلي في شرح جمع الجوامع نسب إليه التعريف الخامس الذي ذكره صاحب المنهاج، ونحن نذكر لك عبارة الإمام بنصها من كتاب المحصول ثم ننظر هل تنطبق على ما ذكره الأسنوي أو على ما ذكره المحلي قال الإمام -رضي الله عنه-: المناسب: **هو ما يفضي إلى ما وافق الإنسان تحصيلاً أو إبقاءً ويعبر عن التحصيل بجلب المنفعة، وعن الإبقاء بدفع المضرة**. ا.هـ .

فإذا جعلنا قوله تحصيلاً أو إبقاء تمييزا وهو في الحقيقة مبين لما يوافق كان المعنى المناسب هو ما يقضي إلى ما يوافق الإنسان من جلب منفعة، أو دفع مضرة وكان مؤداه ما ذكره البيضاوي والمحلى. وإن جعلنا قوله تحصيلاً أو إبقاء حالاً مؤلاً باسم الفاعل من ضمير يوافق كان المعنى المنساب هو ما يفضي إلى ما يوافق الإنسان حال كون الموافق جالبا للمنفعة أو دافعا للمضرة، وكان مؤداه ما ذكره الأسنوي ونسبه إلى الإمام. هذا إذا اعتبرنا أن هناك فرقًا بين هذين الاحتمالين في عبارة الإمام، وكذلك بين العبارة التي نقلها الأسنوي عنه، وبين تعريف البيضاوي كما هو ظاهر كلام الأسنوي حيث جعل تعريف البيضاوي غير تعريف الإمام الثاني.

والتحقيق كما علمت من شرح هذه التعاريف أنه لا فرق في المعنى بين

احتمالي عبارة الإمام ولا بين العبارة التي نقلها عنه الأسنوي وبين تعريف البيضاوي، وذلك لأن الوصف الجالب من حيث ترتب الحكم عليه هو بعينه الوصف المفضي إلى الجالب فكلام البيضاوي موافق لكلام الإمام.

(أما) الشارح الأسنوي فلا يخلو كلامه من موضع إشكال لأنا إن جعلنا عبارت هذا التعريف متفقة فلا حق له في اعتباره تعريف البيضاوي تعريفًا مغايرا لتعريف الإمام ثم الاعتراض عليه وقد تقدم جميع ذلك.

بقي أن يقال: يفهم من شرح المحقق المحلى أن جميع هذه التعاريف متقاربة في المعنى، ولعل المراد أن ما صدقها واحد فإن ما يصدق عليه الملائم لأفعال العقلاء إلخ... يصدق عليه ما لو عرض على العقول إلخ.. وكذلك بقية التعاريف لكن هذا بقطع النظر عن قيدي الظهور والانضباط في تعريف الآمدي.

إلا أن يقال: إن هذين القيدين عند التحقيق من شروط ما يصح أن يكون علة في ذاته كما يعلم مما سبق.

هذا ما يتعلق بتعريف المناسب بالمعنى العام ولا يخفى أن معنى المناسبة ظاهر من بيان معنى المناسب فإنك إذا علمت أن المناسب وصف ظاهر منضبط إلخ.. علمت أن المناسبة هي كون الوصف ظاهرا إلخ.. وهكذا بقية التعاريف.

ويطلق المناسب على معنى أخص وهو الوصف المعين للعلية بمجرد إبداء المناسبة أي: اللغوية، وهي الملائمة بينه وبين الحكم من غير نص ولا إجماع فهذا أخص من الأول؛ لأن المناسب بالمعنى الأول يشمل ما لو كان الوصف المناسب منصوصا على علته أو مجمعا عليها بخلاف هذا. ويسمى استخراج هذا الوصف المناسب تخريج المناط، لأنه إبداء ما نيط به الحكم وحاصله تعين العلة بمجرد إبداء المناسبة اللغوية أي: الملائمة من ذات الوصف لا بنص ولا إجماع مع السلامة من القوادح.

وقد سوى ابن الحاجب بين المناسبة والتخريج، وما ذكرناه كما صنع ابن السبكي في جمع الجوامع وقرره شارحه المحقق المحلي أقعد لأن المناسبة من أفراد المناسبة اللغوية، وهي دليل للعلية ثابت في نفسه شأن باقي الأدلة بخلاف التخريج فإنه فعل المجتهد.

(فإن قلت): قد سبق في عبارة الغزالي أن تخريج المناط هو استنباط العلة بعد

النص على الحكم وظاهره أن الاستنباط أعم من أن يكون بدليل المناسبة أو بغيره من الأدلة كالسبر والتقسيم والدوران، وما هنا يقتضي أن التخريج قاصر على استنباط العلة بدليل المناسبة.

(قلت): سيأتي أن باقي الأدلة لا تستقل بالدلالة عند بعضهم بل لا بد أن ينضم إليها المناسبة أو يقال: إن هذا التخصيص اصطلاح آخر، أو لأن أهم الأدلة هي المناسبة، وبعد كتابة ما تقدم رأيت في التحرير أن تخريج المناط أعم من الإخالة لأنه يصدق على ما يثبت بالسبر ثم قال: وفي كلام ابن الحاجب ما يفيد التساوي بينهما. ا.هـ، والله أعلم بالصواب وإليه المرجع والمآب.

البحث الثاني في تقسيمات المناسب

ينقسم المناسب باعتبارات مختلفة، ينقسم:

(أولاً) باعتبار المناسبة.

(وثانيا) باعتبار المقصود الحاصل من ترتب الحكم عليه.

(وثالثًا) باعتبار إفضائه إلى المقصود.

(ورابعا) باعتبار اعتبار الشارع إياه وعدم اعتباره.

التقسيم الأول

ينقسم المناسب باعتبار المناسبة إلى حقيقي، وإقناعي، فالحقيقي هو الذي لا تزول مناسبته بالتأمل فيه، وأمثلته كثيرة سيأتي منها في التقسيم الآتي، والإقناعي هو الذي تظن مناسبته في بادئ الرأي وإذا بحث عنه وضح أنه غير مناسب.

(مثاله) وصف النجاسة الذي علل به أصحابنا تحريم بيع الميتة والخمر، والعذرة، وقاسوا الكلب والسرجين عليها، ووجه كون هذا الوصف مناسبا إقناعيا أن كون هذه الأشياء نجسة يناسب إذلالها ومقابلتها بالمال يناسب إعزازها، والجمع بينهما متناقض فهذا وإن ظهر في بادئ الرأي أنه مناسب فبعد التأمل يظهر أنه ليس كذلك، لأن المعنى بكونه نجسا منع الصلاة معه ولا مناسبة بين بيعه واستصحابه في الصلاة.

هذا خلاصة ما في المحصول واعترض عليه ابن السبكي في شرح المنهاج بأنا لا

نسلم أن المعنى بكونه نجسا منع الصلاة معه، بل ذلك من جملة أحكام النجس وحينئذ فالتعليل بكون النجاسة تناسب الإذلال ليس بإقناعي. ا.هـ، وتوضيح كلامه أنه إذا كان منع الصلاة معه جملة أحكام النجس، وليس هو المقصود به فقط كان احتقار الأشياء النجسة وإذلالها المنافي لمقابلتها بالمال من جملة أحكامه أيضا، وحينئذ كان التعليل بوصف النجاسة لعدم صحة بيعها تعليلاً بوصف حقيقي لا إقناعي.

ثم إن ابن السبكي بعد اعتراضه على هذا المثال أتى بمثال آخر للإقناعي، وهو ما علل به الحنفية لصحة بيع عبد من عبدين أو ثلاثة من قولهم: غرر قليل تدعو الحاجة إليه، فأشبه خيار الثلاث فإن الرؤساء لا يحضرون السوق لاختيار المبيع فيشتري الوكيل واحدا من ثلاثة ويختار الموكل ما يريد فهذا وإن تخيلت مناسبته أولاً فعند التأمل يظهر أنه غير مناسب؛ لأنا نقول لا حاجة إلى ذلك لأنه يمكنه أن يشتري ثلاثة في ثلاثة عقود بشرط الخيار فيختار منها ما يريد. ا.هـ .

(وقوله): غرر قليل إلخ.. أي لجهل المبيع لأنه واحد من اثنين أو ثلاثة.

(وقوله): فإن الرؤساء إلخ.. بيان وجه المناسبة في بادئ الرأي ببيان وجه الحاجة. (وقوله): لأنه يمكنه إلخ.. بيان لعدم المناسبة عند التأمل لعدم الحاجة إلى ذلك لإمكان شراء ثلاثة في ثلاثة عقود فيحصل المقصود.

(فإن قلت): ما الفرق بين المناسب الإقناعي والشبه الآتي على التعريف الصحيح له.

(قلت): المناسب الإقناعي مناسبته في الظاهر فقط، ثم بعد التأمل يتضح أنه غير مناسب، وأما الشبه فليس مناسبا في الظاهر، وإنما التفت إليه الشارع فقط فعلمنا من ذلك أنه مناسب في الواقع، ونفس الأمر والله تعالى أعلم.

التقسيم الثاني للمناسب باعتبار المقصود

ينقسم المناسب الحقيقي باعتبار المقصود إلى: دنيوي، وأخروي، والدنيوي إلى: ضروري، ومصلحي، وتحسيني وذلك لأن المقاصد التي تفضل الله -سبحانه وتعالى- فشرع الأحكام لأجلها وهي جلب المنافع للعباد، ودفع المفاسد عنهم إما أن

تكون حاصلة في الدنيا، أو حاصلة في الآخرة، فإن كانت في الدنيا فالدنيوي، وإن كانت حاصلة في الآخرة فالأخروي، ثم إن الدنيوي إما أن تكون الحاجة إليه بالغة حد الضرورة[١] فهو الضروري، وإما أن يكون محتاجا إليه لكن الحاجة إليه لم تصل إلى حد الضرورة فهو المصلحي، ويعبر عنه بالحاجي، وإما أن لا يكون محتاجا إليه بل يكون مستحسنا في العادات فهو التحسيني.

والضروري إما أن يكون ضروريا في أصله أو مكملاً للضروري فالأول منحصر في المقاصد الخمسة التي هي: حفظ الدين، والنفس، والعقل، والنسب، والمال، فإن حفظ هذه الأمور الخمسة من الضروريات، وهي أعلى مراتب المناسبات والحصر فيها استقرائي نظرا إلى الواقع والعلم بانتفاء مقصد ضروري خارج عنها، ولم تخل من رعايتها ملة من الملل، ولا شريعة من الشرائع؛ لكونها من المهمات التي بها يرتبط نظام العالم ولا يبقى نوع الإنسان مستقيم الأحوال بدون رعايتها كذا قيل في كثير من كتب الأصول.

وفيه نظر من وجوه:

(الأول) أن هذا مبني على أنه ما خلا شرع من استصلاح، وفيه خلاف مقرر في محله كذا في البحر المحيط.

(والجواب) أن هذا الخلاف، وإن لم أطلع عليه الآن فهو بالنظر إلى الجواز العقلي لا بالنظر إلى الواقع وإلا فالشرائع السابقة كما ظهر لنا مجملها من نصوص الكتاب المبين قد روعيت فيها مصالح العباد بالنظر لذلك الزمان قال الله تعالى: ﴿**وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس**﴾ [المائدة: ٤٥] الآية.

(الثاني) مقتضى ما ذكروه أن الخمر وغيرها من المسكرات كانت محرمة في الشرائع السابقة كالزنا والقتل مع أنها ليست كذلك فإن المعروف أنها كانت مباحة في الشريعة الموسوية والعيسوية، بل كانت مباحة في صدر الإسلام ثم حرمت في

---

(١) حد الضرورة من إضافة الأعم للأخص والمراد حدها الأول لا غايتها، ولا نهايتها بدليل تفاوت الأقسام المذكورة مع اشتراكها في البلوغ إلى حد الضرورة فلو كان المراد نهاية الضرورة لم يصدق بغير أعلاها.

السنة الثالثة بعد غزوة أحد.

وأما ما نقله الغزالي في (شفاء الغليل) وحكاه ابن القشيري في تفسيره، عن القفال الشاشي من أن الذي كان مباحا هو شرب القليل الذي لا يسكر لا ما ينتهي إلى السكر المزيل للعقل، فإنه محرم في كل ملة- فمردود لأن الذي تواتر عند أهل الخبر أنها كانت مباحة على الإطلاق ولم يثبت أن الإباحة كانت إلى حد لا يزيل العقل قال النووي في شرح مسلم: وأما ما يقوله بعض من لا تحصيل عنده أن المسكر لم يزل محرما فباطل لا أصل له. ا.هـ .

(فإن قلت): إن معنى قولهم: لم تخل من رعايتها ملة من الملل، أن جميع الملل والشرائع حافظت على الأمور الخمسة التي منها العقل، وذلك لا يلزمه أن تكون الخمر محرمة في جميع الشرائع.

(قلت): لا نسلم ذلك لأن شرب الخمر إن كان مؤديا لفساد العقل يلزم من ذلك أن يكون الخمر محرما في كل شريعة تحافظ على العقل، وإن لم يكن مؤديا لفساد العقل فلا يكون تحريمه لقصد المحافظة عليه.

(الثالث) قال في البحر المحيط زاد بعض المتأخرين سادسا، وهو حفظ الأعراض فإن عادة العقلاء بذل نفوسهم وأموالهم دون أعراضهم، وما فدي بالضروري أولى أن يكون ضروريا قال: وهو أحق بالحفظ من غيره، فإن الإنسان قد يتجاوز عمن جنى على نفسه، أو ماله، ولا يكاد أحد يتجاوز عن الجناية على العرض؛ ولهذا كان أهل الجاهلية يتوقعون الحرب العوان المبيدة للفرسان لأجل كلمة. فهؤلاء عبس وذبيان استمرت الحرب بينهم أربعين سنة من أجل سبق فرس فرسا وهما قبيلتا داحس والغبراء، وإليهما يضاف هذه الحرب وذلك لأن المسبوق وهو حذيفة بن بدر اعتقد أن مسبوقيته لعمار فضح عرضه. ا.هـ .

فعلى ما قاله بعض المتأخرين تكون المقاصد ستة، وعلى ذلك جرى ابن السبكي في جمع الجوامع وهي حفظ الدين، والنفس، والعقل، والنسب، والمال، والعرض.

(أما) الدين فمحفوظ بشرع الزواجر عن الردة وعقوبة الداعي إلى البدع، وقيل: هذا من مكمل الضروري -كما سيأتي- والمقاتلة مع أهل الحرب، وقد نبه الله

عليه بقوله تعالى: ﴿**قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر**﴾ [التوبة: ٢٩].

(وأما) النفس فمحفوظة بشرع القصاص، وقد نبه الله عليه بقوله تعالى: ﴿**ولكم** في **القصاص حياة**﴾ [البقرة: ١٧٩]، وقد تضافر عليه مع الكتاب السنة، والإجماع فإنه لولا ذلك لتهارج الخلق، واختل نظام المصالح.

(وأما) العقل فمحفوظ بشرع الحد على المسكر وتحريم تعاطيه فإن العقل هو قوام كل فعل يتعلق به مصلحته فاختلاله يؤدي إلى مفسدة عظمى، وقد نبه الله تعالى عليه بقوله: ﴿**أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء**﴾ [المائدة: ٩١].

(وأما) النسب فمحفوظ بتحريم الزنا الثابت بالكتاب، والسنة، والإجماع، وبشرع الزواجر عنه من وجوب حده الذي هو الجلد الثابت بما تقدم أيضا، حده الذي هو الرجم الثابت بالسنة، والإجماع، فإن المزاحمة على الإبضاع تفضي إلى اختلاط الأنساب المفضي إلى اختلاط التعهد عن الأولاد المفضي إلى انقطاع النسل، وارتفاع النوع الإنساني من الوجود وفيه الوثب على الفروج بالتعدي والتغلب وهو مجلبة الفساد والتقاتل.

(وأما) المال الذي به معاش الخلق فهو محفوظ بشرع الضمانات والحدود على قطاع الطرق والغصاب والسراق، والمختلسين، وهو ثابت بالكتاب والسنة والإجماع.

(وأما) العرض فمحفوظ بشرع الحد على القذف، أو التعزير فإنه الواجب في قذف غير المحصن والإيذاء في العرض بغير قذف، والمكمل للضروري كالمقصود من شرع عقوبة الداعي إلى البدع بناء على أنه ليس ضروريا أصليا لأن الدعوة إلى البدع تدعو إلى الكفر المفوت لحفظ الدين، كالمبالغة في حفظ العقل بتحريم شرب القليل من المسكر ووجوب الحد فيه، وإن لم يكن مسكرا فإن أصل المقصود من حفظ العقل حاصل بتحريم شرب المسكر، والحد عليه لا بتحريم قليله لكن لما كان يدعو كثيره بما يورث النفس من الطرب المطلوب زيادته بزيادة سببه إلى أن يسكر حرم للتتميم والتكميل. فإن من حام حول الحمى يوشك أن يقع فيه.

والمبالغة في حفظ النسب بتحريم النظر والمس، في ترتيب التعزير على ذلك فإن أصل المقصود من حفظ النسب حاصل بتحريم الزنا ووجوب الحد عليه لكن لما كان

ما ذكر من المس، والنظر قد يؤدي إلى الزنا حرم تكميلاً كما سبق.

(فإن قلت): مقتضى هذا تحريم كل داعية إلى محرم مع أن الجماع في الصوم محرم ومفطر، ولم تحرم دواعيه من القبلة والمباشرة فقد ثبت في الصحيحين أنه ﷺ (كان يقبل ويباشر وهو صائم) غايته أنه مكروه إذا لم يأمن على نفسه.

(قلت): إن مثل هذه الدواعي قد ضعفت بسبب الصوم فالشأن فيها أن لا تؤدي إلى ما هي داعية إليه، على أن الكلام الآن منظور فيه إلى مقتضى الدليل العام وإلى الكليات لا إلى تفاصيل الجزئيات فقد تخص بعض الجزئيات بأحكام على خلاف مقتضى الدليل العام لحكم تخصها والله أعلم بالصواب.

تنبيه:

لا يخفى عليك في قسم الضروري ومكمله الوصف المناسب والحكم الشرعي المترتب عليه والمقصود من ذلك الحكم. ولزيادة التوضيح نذكرها في جميع ما سبق فالردة وصف مناسب ووجوب الحد عليها حكم شرعي والمحافظة على الدين هو المقصود، والقتل العدوان وصف مناسب ووجوب القصاص حكم شرعي، والمحافظة على النفس هو المقصود، والإسكار وصف مناسب وحرمة تعاطي المسكر، ووجوب الحد عليه حكم شرعي، والمحافظة على العقل هو المقصود، والزنا وصف مناسب وحرمته ووجوب الحد عليه هو الحكم الشرعي، والمحافظة على الأنساب هو المقصود، والسرقة والغصب وصف مناسب والتحريم ووجوب الحد والضمان حكم شرعي، والمحافظة على الأموال هو المقصود، والقذف وصف مناسب وحرمته، ووجوب الحد عليه حكم شرعي، والمحافظة على العرض هو المقصود، والقذف وصف مناسب وحرمته ووجوب الحد عليه حكم شرعي، والمحافظة على العرض هو المقصود، هذا في الضروريات الأصلية.

(وأما) المكملات فكونه يدعو إلى البدع وصف مناسب وعقوبته هو الحكم والمحافظة على الدين هو المقصود، والنظر أو المس وصف مناسب، والحكم هو الحرمة والمبالغة في حفظ النسب هو المقصود، وكون قليل المسكر مؤديا إلى كثيره وصف مناسب، وحرمته هو الحكم، والمبالغة في حفظ العقل هو المقصود.

(القسم الثاني) المصلحي وقد سبق أنه هو ما تدعو حاجة الناس إليه من غير أن

يصل إلى حد الضرورة، وينقسم إلى قسمين كالضروري:

(أحدهما) أصلي والآخر مكمل له.

(فالأول) كالمقصود من تسليط الولي على تزويج الصغيرة فإن مصالح النكاح غير ضرورية في الحال إلا أن الحاجة إليه حاصلة وهو تحصيل الكفء الذي قد يفوت لا إلى بدل، فالوصف المناسب الصغر والحكم تسليط الولي على تزويجها، المقصود الذي شرع التسليط لحصوله هو تحصيل الكفء الذي قد يفوت لا إلى بدل.

يعني أن الصغيرة لو منع تزويجها لعدم حاجتها إلى النكاح حال الصغر قد لا يوجد الكفء لها الذي تيسر لها حال الصغر وهي كبيرة فتفوت مصلحة من مصالح النكاح وهي الكفاءة التي يترتب عليها دوام الألفة، وانتظام المعيشة بين الزوجين، وكالمقصود من البيع والإجارة والمساقاة والقراض، فإن المعاوضة وإن ظنت أنها ضرورية فكل واحد من هذه العقود ليس بحيث لو لم يشرع لأدى إلى فوات شيء من الضروريات الخمس، وجرى إمام الحرمين كما سيأتي في عبارته على أن المقصود من البيع من قسم الضروري لا من قسم الحاجي، وفي حواشي جمع الجوامع أن الوصف المناسب في البيع هو الحاجة، ولحكم هو نفس البيع والمقصود التمكن من الملك، ولو قلنا أن الوصف المعتبر علة اصطلاحا هو الصيغة التي هي مظنة الرضا الذي هو مظنة الحاجة والمقصود هو الملك لكان أقرب إلى أمثاله والله أعلم.

(والثاني) وهو المكمل للحاجي كالمقصود من شرع خيار البيع وهو التروي فإنه مكمل للمقصود من البيع، وهو الملك لأن ما ملك بعد التروي والنظر في أحواله يكون ملكه أتم وأقوى مما هو بدون ذلك لسلامته من الغبن، وكالمقصود من وجوب رعاية الكفاءة ومهر المثل في تزويج الولي للصغيرة، فإن أصل المقصود من النكاح حاصل بدونها لكنه أشد إفضاء إلى دوام النكاح فهو من مكملات مقصود النكاح.

(القسم الثالث) التحسيني وهو ما لا تدعو الحاجة إليه لكن فيه تحسين وتزيين وتقرير للناس على مكارم الأخلاق، ومحاسن الشيم وهو على نوعين ما لا يقع على معارضة قاعدة شرعية كالمقصود من تحريم القاذورات، فإن نفرة الطباع عنها لخساستها مناسب لحرمة تناولها حثًا للناس على مكارم الأخلاق ومحاسن الشيم، قال تعالى: ﴿**ويحرم عليكم الخبائث**﴾ [الأعراف: ١٥٧] وحمله الشافعي -رضي الله عنه-

على المستخبث عادة على تفصيل في ذلك، وقال ﷺ: «**بعثتُ لأتمم مكارم الأخلاق**»[١] رواه البيهقي في سننه.

وكإزالة النجاسة فإنها مستقذرة في الجبلات واجتنابها من المهمات في باب المكارم والمروءات ولهذا يحرم التضمخ بها على الصحيح من غير حاجة. قال الإمام في البرهان: والشافعي نص على هذا في الكبير ثم إنه في النهاية في الكلام على وطء الأمة في دبرها قال: لا يحرم.

وكإيجاب الوضوء لما فيه من إفادة النظافة وسيأتي له تفصيل وافٍ عن إمام الحرمين، وكسلب العبد أهلية الشهادة لأن العبد نازل المقدار والمنـزلة لكنه مسخرا للمالك مشغولاً بخدمته، فلا يليق به منصب الشهادة لشرفها وعظم خطرها جريا للناس على ما ألفوه من محاسن العادات، وإن كانت لا تتعلق به حاجة ضرورية ولا مصلحية ولا هو من قبيل التكملة لأحدهما وليس هذا من قبيل سلب ولايته على الطفل فإن سلب ولايته عنه من قبيل الحاجيات لأن الولاية على الطفل تستدعي الخلو والفراغ والنظر في أحواله. واستغراق العبد فيما هو الواجب عليه من خدمة مالكه مانع من ذلك، وليس الأمر كذلك في الشهادة لاتفاقها في بعض الأحيان. فكون العبد نازل المقدار ناقصا وصف مناسب وسلب العبد أهلية الشهادة هو الحكم، والمقصود الجري على محاسن العادات.

قال الزركشي في البحر: استشكل ابن دقيق العيد هذا لأن الحكم بالحق بعد ظهور الشاهد وإيصاله إلى مستحقه ودفع اليد الظالمة عنه من مراتب الضرورة، واعتبار نقصان العبد في الرتبة والمنصب من مراتب التحسين وترك مرتبة الضرورة ورعاية مرتبة التحسين بعيدا جدا. نعم لو وجد لفظ يستند إليه في رد شهادته ويعلل بهذا التعليل لكان له وجه، (فأما) مع الاستقلال بهذا التعليل ففيه هذا الإشكال، وقد تنبه بعض أصحاب الشافعي لإشكال المسألة فذكر أنه لا يعلم لمن رد شهادة العبد مستندا أو وجها. ا.هـ .

(١) أخرجه أحمد (٣٨١/٣) والبخاري في الأدب المفرد (٢٧٣) والحاكم (٦١٣/٢) وصححه الألباني في الصحيحة (٤٥).

(النوع الثاني) ما يقع على معارضة قاعدة معتبرة كالكتابة فإنها وإن كانت مستحسنة في العادات إلا أنها في الحقيقة بيع الرجل ماله بماله، وذلك غير معقول وهذا على خلاف مذهب المالكية من أن العبد يملك. هذا ما يتعلق بالمقصود الدنيوي، (وأما) المقصود الذي يحصل في الآخرة فلا يخرج عن جلب الثواب ودفع العقاب فالأول كالمقصود من إيجاب الطاعات وأفعال العبادات فإنها تفضي إلى نيل الثواب ورفع الدرجات.

(والثاني) كالمقصود من تحريم أفعال المعاصي، وشرع الزواجر عليها فإن ذلك يفضي إلى دفع العقاب المرتب على تلك الأفعال، وقال الأسنوي: (وأما) الأخروي فهو المعالي المذكورة في علم الحكمة في باب تزكية النفس وهي تهذيب الأخلاق ورياضة النفوس المقتضية لشرعية العبادات، فإن الصلاة مثلاً شرعت للخضوع والتذلل والصوم لانكسار النفس بحسب القوى الشهوانية والغضبية، فإذا كانت النفس زكية تؤدي المأمورات وتجتنب المنهيات حصلت لها السعادة الأخروية.

(وقوله): المعالي في النسخ باللام أي: الأمور العالية ويجوز أن يكون بالنون جمع معنى أي: الحكم ويؤيده عبارة المحصول، ونصها وهي الحكم المذكورة في رياضة النفس وتهذيب الأخلاق، فإن منفعتها في سعادة الآخرة. ا.هـ .

(فإن قلت): إن تهذيب الأخلاق وتزكية النفس إن كانت هي المقصود باعتبار ذاتها فهي حاصلة في الدنيا لا في الآخرة، وإن كانت مقصودة باعتبار ما يترتب عليها من السعادة الأخروية بنيل الثواب ورفع الدرجات ودفع العقاب كان المقصود في الحقيقة هو السعادة الأخروية، فالواجب الاقتصار في البيان عليها كما سبق.

(قلت): لا شك أن المقصود الأخروي هو السعادة بنيل الثواب ودفع العقاب لكنه ذكر تزكية النفس لأنها منشأ تلك السعادة ويتضح بها تماما استحقاق الثواب وعدم العقاب، ويؤيد ذلك عبارة المحصول السابقة.

(فإن قلت): إن مقتضى هذا أن شرع العبادات وأفعال الطاعات لمقصود أخروي فقط مع أن الصوم شرع لحكم ومقاصد غير ما ذكر:

(منها) كسر النفس وذوقها ألم الجوع لتتربى فيها داعية العطف على الفقراء والمحتاجين، والزكاة أيضا شرعت لدفع حاجة الفقير، والحج شرع لحكم كثيرة.

و(منها) دنيوية أيضا كالتعارف بين المسلمين وإشعارهم بالوحدة الإسلامية وتمثيل حالة الموقف العظيم.

(قلت): ما ذكرته مسلم ولكن جميعه من باب الوسائل والمقصد الأصلي حصول السعادة الأخروية الناشئة من تعظيم الله بعبادته وامتثال أمره.

(فإن قلت): هل في استطاعتك أن توضح لي الوصف المناسب في العبادات مع الحكم الشرعي المرتب عليها والمقصود الناشئ عن ذلك.

(قلت): نعم ويحتاج ذلك إلى تمهيد فنقول: من المعلوم أن الحكمة تطلق بإطلاقين:

(الأول) ما كان واسطة في ترتيب الحكم على العلة كالمشقة فإنها واسطة في ترتب الترخيص على السفر.

(والثاني) المقصود كالتخفيف المرتب على مشروعية القصر. فإن كانت الحكمة الأولى منضبطة جاز التعليل بها على الصحيح وإلا فلا.

إذا علمت ذلك نقول: إن العبادات والطاعات المشروعة أفعال مخصوصة في أوقات مخصوصة ولاشتمالها على تعظيم المعبود شرعت ويترتب على مشروعيتها حصول الثواب ودفع العقاب فتعظيم المعبود هو الحكمة بالمعنى الأول وحصول الثواب ودفع العقاب هو الحكمة أي: المقصود بالمعنى الثاني، فإذا كان تعظيم المعبود منضبطًا كان هو الوصف المناسب وإلا فكونها أفعالاً مخصوصة في أوقات مخصوصة هو الوصف المناسب وهو مشتمل على تعظيم المعبود الذي هو الواسطة في ترتب الحكم عليها، والله أعلم بالصواب وإليه المرجع والمآب.

تتمة في أمور تتعلق بهذا القسم

(الأول) قال ابن السبكي ومثله الزركشي في البحر المحيط: بقي قسم ثالث وهو ما يتعلق بمصالح الدارين كإيجاب الكفارات إذ يحصل بها الزجر عن تعاطي الأفعال الموجبة لها ويحصل تلافي التقصير وتكفير الذنب الكبير.

(الثاني) هذه الأقسام مرتبة كما ذكرناها فأعلاها الضروري، ثم الحاجي، ثم التحسيني، وقد اجتمعت هذه الأقسام الثلاثة في النفقة فنفقة النفس ضرورية والزوجية حاجية والأقارب تحسينية، ثم إن مكمل الضروري أعلى من مكمل الحاجي. وهل هو أعلى من نفس الحاجي؟ الحقيقة أنهما في محل المعارضة ولهذا اشتركا في جواز اختلاف الشرائع فيهما وكما أن هذه الأقسام مرتبة مع بعضها كما سبق فكل قسم ذو مراتب متفاوتة، فالقسم الأول هو الضروري ليس في مرتبة واحدة بل متفاوت فأعلاه حفظ الدين، ثم حفظ النفس، ثم حفظ العقل، ثم حفظ النسب، ثم حفظ النسب، ثم حفظ المال، وحفظ العرض. كذا يؤخذ من جمع الجوامع ومقتضاه أن المحافظة على العرض في رتبة المحافظة على المال.

قال الزركشي في شرح جمع الجوامع: والظاهر أن الأعراض تتفاوت (فمنها) ما هو من الكليات وهي الأنساب، وهي أرفع من الأموال فإن حفظها تارة بتحريم الزنا وتارة بتحريم القذف المفضي إلى الشك في الأنساب، وتحريم الأنساب مقدم على الأموال، (ومنها) ما هو دونها وهو ما عدا الأنساب. ا.هـ .

(والقسم الثاني) وهو الحاجي ليس في مرتبة واحدة أيضا فإن الحاجة تشتد وتضعف كالحاجة إلى البيع بناء على أنه حاجي، فإنها أشد من الحاجة إلى الإجارة وقد تشتد الحاجة إلى أن تصل إلى حد الضرورة كالإجارة إلى تربية الطفل الذي لا أم له ترضعه، وكشراء الملبوس والمطعوم له فإنه ضروري من قبيل حفظ النفس؛ ولهذا لم تخل عنه شريعة وإطلاق الحاجي عليه باعتبار أصله لأن الضرورة فيه عارضة فلا يرد على حصر الضروريات السابقة، ثم إن فائدة الترتيب تقديم ما هو أعلى على غيره عند التعارض والله أعلم.

(الثالث) قال الإمام في المحصول: إن كل واحدة من هذه المراتب قد يقع فيه ما يظهر كونه من ذلك القسم، وقد يقع فيه ما لا يظهر كونه منه بل يختلف ذلك

بحسب اختلاف الظنون، وقد استقصى إمام الحرمين -رحمه الله- أمثلة هذه الأقسام ونحن نكتفي منها بواحد قال: قد ذكرنا أن حفظ النفس بشرع القصاص من باب المناسب الضروري فمما يعلم قطعا أنه من هذا الباب شرع القصاص في المثقل، فإنا نعلم أنه لولا شرع القصاص في الجملة لوقع الهرج والمرج وتأدى الأمر إلى أن كل من يريد قتل إنسان فإنه يعدل عن المحدد إلى المثقل دفعا للقصاص عن نفسه إذ ليس في المثقل زيادة مؤنة ليست في المحدد بل كان المثقل أسهل من المحدد، وعند هذا قال: لا يجوز في كل شرع يراعى فيه مصالح الخلق عدم وجوب القصاص بالمثقل، قال: فأما إيجاب قطع الأيدي باليد الواحدة، فإنه يحتمل أن يكون من هذا الباب ويحتمل أن لا يكون.

(أما) الأول فلأنا لو لم نوجب قطع الأيدي باليد الواحدة لتأدى الأمر إلى أن كل من أراد قطع يد إنسان يستعين بشريك ليدفع القصاص عنه فتبطل الحكمة المرعية في شرعية القصاص.

(وأما) الثاني فلأنه يحتاج إلى المساعدة بالغير، وقد لا يساعده الغير عليه فليس وجه الحاجة إلى القصاص ههنا مثل وجه الحاجة إلى شرعه في المنفرد. ا.هـ .

وقد ذكر إمام الحرمين في البرهان أقسام المناسب وأجاد، وأفاد لكنه أطال فيها جدا وقد لخصها القرافي في المحصول ولعظم أهميتها رأيت أن أقتطف من الأصل والملخص ما لا يطول به هذا الكتاب عن حد الاعتدال.

قال -رحمه الله- ما ملخصه: قال الخائضونَ في هذا الفن رب أصل يتطرق التعليل إليه من وجوه، ويتقاعد عنه من وجه.

(من) ذلك اختصاص القطع بالنفيس وهذا على الجملة معلل بأمر ظاهر وهو أن أرباب العقول لا يهجمون على التغرير بالأرواح والمخاطرة بالمهج بسب التافه الوتح[1] وإن غرر مغرر فإنما يربط قصده بمال نفيس، قالوا: فهذا معلوم على الجملة ويشهد له القواعد الزجرية فأما التي تستحث الطبائع على الهجوم على الفواحش فيها فانتصبت الحدود مزحزحة عنها، والمحرمات التي لا صفو ولا ميل للطبائع إليها لم يرد

---

(١) الوتح هو القليل.

الشرع في المنع عنها بحدود بل وقع الاكتفاء بما في جبلة النفوس من الارعواء عنها مع الوعيد بالعذاب الشديد والتعرض للأئمة والخروج عن سمة العدالة في الحالة الراهنة.

ثم قال هؤلاء: القياس وإن اقتضى الفصل في الجملة بين التافه والنفيس لا سيما وهو يختلف بهمم النفوس فليس فيه التنصيص على النفيس ومبلغه فكان ذلك موكولاً إلى الشرع ونصاب السرقة منصوص عليه.

(ومن) ذلك النصب في أموال الزكاة فكونه ما لا يحصل به الإرفاق يعلل، ومن حيث خصوص القدر لا يعلل.

ثم المناسب خمسة أقسام:

(القسم الأول) في محل الضرورة كالقصاص وكذلك البيع، فإن انتقال الأملاك ضروري للناس وإذا تقرر في الشريعة أصلُ ضروري فلا يطلب تحقيقه في آحاد النوع كما تمهد ذلك في الشريعة، ثم إن هذا الضرب ينقسم في نظر القائس إلى قسمين:

(أحدهما) اعتبار أجزاء الأصل بعضها ببعض.

(والثاني) اعتبار غير ذلك الأصل بذلك الأصل إذا اتسق له الجامع.

(فأما) اعتبار الجزء بالجزء مع استجماع القياس لشرائط الصحة فهو يقع في الطبقة العليا من أقيسة المعاني. ومن خصائص هذا الضرب أن القياس الجزئي فيه وإن كان جليا إذا صادم القاعدة الكلية ترك القياس الجلي للقاعدة الكلية، وبيان ذلك بالمثل أن القصاص معدود من حقوق الآدميين وقياسها رعاية التماثل عند التقابل على حسب ما يليق بمقصود الباب وهذا القياس يقتضي أن لا تقتل الجماعة بالواحد، ولكن في طرده والمصير إليه هدم القاعدة الكلية ومناقضة الضرورة، فإن استعانة الظلمة في القتيل ليس عسيرا، وفي درء القصاص عند فرض الاجتماع خرم أصل الباب. وحاصل القول في ذلك يؤول إلى أن مقابلة الشيء بأكثر منه ليس يخرم أمرا ضروريا.

فهذا معنى تسميتنا لهذا جزئيا وإلا فالتماثل في الحقوق المعزية إلى الآدميين من الأمور الكلية في الشريعة، غير أن القاعدة التي سمناها كلية في هذا الضرب مستندها أمر ضروري والتماثل في التقابل أمر مصلحي والمصلحة إذا لم تكن ضرورة جزء

بالإضافة إلى الضرورة.

ثم قال بعد كلام طويل: فهذا اعتبار الجزء بالجزء في الضرب الأعلى من القياس، ولو أراد القائس أن يعتبر قاعدة أخرى بقاعدة والضرورة تجمعهما فهذا متقبل معمول به أيضا، فإذا اعتبر القائس حدا واجبا بقصاص أو قصاصا بحد فذلك حسن بالغ، وكذلك إذا اعتبر معتبر عقدا تمس الضرورة إليه بالبيع كان حسنا على شرط السلامة.

ثم قال الإمام في موضع آخر من البرهان: إن الضرورات على ثلاثة أقسام:

(قسم) يتناهى قبحه في موارد الشرع ومع ذلك لا تبيحه الضرورة بل يوجب الشرع الانقياد للتهلكة والانكفاف عنه كالقتل والزنا في حق المكره عليهما.

(وقسم) قد تبيحه الضرورة ولكن لا يثبت حكمها كليا في الجنس بل يعتبر تحققها في كل شخص كأكل الميتة وطعام الغير.

(والقسم الثالث) ما ترتبط الضرورة بأصله من غير نظر إلى الآحاد كالبيع وما في معناه.

(قلت): وتوضيحه أن البيع من حيث هو إذا نظر إليه منسوبا إلى الجنس يكون ضروريا إذ لو لم يشرع أصلاً لوقع الحرج؛ إذ ليس عند كل واحد جميع ما يحتاج إليه في معيشته الضرورية، وإذا نظر إليه بالنسبة إلى كل فرد فرد لا يكون ضروريا إذ ليس كل فرد مضطر إلى البيع والشراء.

(والقسم الثاني) ما يبنى على الحاجة كالإجارة وهذا الضرب لا خلاف في جريان قياس الجزء منه على الجزء.

(فأما) اعتبار غير ذلك الأصل بذلك الأصل مع جامع الحاجة فهذا امتنع منه معظم القياسيين.

ثم قال -رضي الله عنه-: إن الإجارة خارجة عن الأقيسة التي سميناها جزئية في القسم الأول فإن مقابلة العوض الموجود بالمعدوم خارج عن القياس الشرعي في المعاوضات، فإن قياسها أن لا يتقابل إلا موجودان ولكن احتمل ذلك في الإجارة لمكان الحاجة وقد ذكرنا أن الحاجة العامة تنــزل منــزلة الضرورة الخاصة في آحاد الأشخاص، والبيع يلتحق بقاعدة الضرورة من جهة مسيس الحاجة إلى تناول

العروض.

والعروض لا تعني لأعيانها وإنما تراد لمنافعها. ومتعلق تصرفات الخلق في الأعيان مجال منافعهم منها وإذا أطلق الفقيه ملك العين أراد به الاستمكان من التصرف الشرعي على حسب الإرادة ما بقيت العين، ثم المنافع إذا قدرت نوعا من العروض وظهر مسيس الحاجة في المساكن والمراكب التحق هذا النوع بالأصول الكلية، واشتراط مقابلة الموجود بالموجود من باب الاستصلاح والحمل على الأرشد والأصلح، ولا يظهر تعلق هذا الفن بالحاجة.

ولهذا يسمى الجزئي وليس المراد بكونه جزئيا جريانه في شخص أو جزء ولكن الأصل الذي لا بد من رعايته الضرورة ثم الحاجة، والاستصلاح في حكم الوجوه الخاصة في حكم الجزء عند النظر في الضوابط الكلية. فإذن القياس على الإجارة إذا استجمع الشرائط لا يدرأه إلا الاستصلاح الجزئي في مقابلة الموجود بالموجود وهذا كقياسك النكاح في وجه الحاجة إليه على الإجارة أي وهذا قد يمنع كما قاله القرافي، ثم قال: ومن قال: إن الإجارة خارجة عن القياس فليس على بصيره في قوله: فإنها إن خرجت بخروجها عن الاستصلاح فهي جارية على مقتضى الحاجة والحاجة هي الأصل والاستصلاح بالإضافة إليه فرع وقد أطال -رضي الله عنه- في هذا الموضوع من هذا القبيل.

(القسم الثالث) نذكر فيه عبارة القرافي في تلخيصه لأن عبارة الإمام طويلة قال -رحمه الله-: هذا القسم هو الذي ينسب إلى مكارم الأخلاق فلا يقاس غيره عليه؛ لأنه وضع للاستصلاح وتعميمه على الخلق في جميع الأوقات يعسر الوفاء به، والذي يحصل به الاستصلاح لا ينضبط في النظر، ولذلك أثبت الشارع فيه وظائف تحصل المقصود كما علمه الله تعالى، وهذا كالوضوء فيه نظافة ومكرمة فأوجبه الشرع في أوقات، وعلم أن أرباب العقول لا ينقلون إلى أعضائهم الأوساخ في خلال تلك الأوقات مع عدم التضييق وإزالة النجاسة أولى في المكارم من الطهارة لما في النجاسة من الاستقذار ومنافاة المروءة؛ ولذلك قال طوائف من الفقهاء: يحرم ملابسة النجاسة من غير حاجة ماسة، وتردد الشافعي في لبس جلود الميتة والكلاب، والخنازير.

ولما كان هذا الباب مكرمة معقول المعنى من وجه وموكولاً في أوقات شرعية إلى علم الله من وجه اشترطت النية في الطهارة لما فيها من التعبد وانفراد الشارع بالغيب فيه فهو منضبط في علم الله دون علمنا بل ظننا فيتعذر علينا القياس.

(والقسم الرابع) هو الكتابة وقد أطال فيه الإمام ولم أر حاجة لذكر شيء منه.

(والقسم الخامس) متضمنه العبادات الدينية التي لا يلوح فيها معنى مخصوص لا من مآخذ الضرورات، ولا من مسالك الحاجات، ولا من مدرك المحاسن ولكن يتخيل فيها أمور كلية تحمل عليها وهي المثابرة على وظائف الخيرات ومجاذبة القلوب بذكر الله تعالى والغض من العلو في مطالب الدنيا والاستئناس بالاستعداد للعقبى. فهذه أمور كلية لا تنكر على الجملة أنها غرض الشارع في التعبد بالعبادات البدنية، وقد أشعر بذلك نصوص من القرآن العظيم في مثل قوله تعالى: ﴿**إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر**﴾ [العنكبوت: ٤٥] ولا يمتنع أيضا أن يتخيل فيها أمر آخر وهو أن الإنسان يبعد منه الركون إلى السكون فالقوى المحركة تحركه لا محالة فإن تركت تحركت في جهات الشهوات، وإذا استحثت بالرغبة والرهبة على العبادات انصرفت حركاتها إلى هذه الجهات، وهذا فن لا يضبطه القياس ولا يحيط به نظر المستنبط والأمر محال على أسرار الغيوب، والله تعالى هو المستأثر به إلخ... ما قال.

هذا ما أردنا تلخيصه من عبارة إمام الحرمين في البرهان ومعظمه قد راعينا فيه نص العبارة، وقد تركنا منه شيئًا كثيرا بهذا الأنموذج لأنا لم نعهد مثله في كتب الأصول والله الموفق.

(الأمر الرابع) قد علمت أن الطهارة من الأحداث وإزالة النجاسة من أقسام المناسبات التحسينية، وقد ذكر إمام الحرمين في البرهان مسألة تتعلق بهاتين الطهارتين اشتملت على نفائس ومباحث حملتني على أن أذكرها بنصها. قال -رحمه الله-: ما صار إليه جماهير العلماء مع التزام القياس والعمل به أن طهارة الحدث ليست معقولة المعنى، وذهب أبو حنيفة ومتبعوه إلى أن إزالة النجاسة معقولة المعنى وبنوا على هذا الفرق بين طهارة الحدث إذ تعين الماء لها وبين إزالة النجاسة فإن الغرض منها رفع عينا واستئصال أثرها ومهما حصل ذلك بمائع رافع قالع فقد حصل المعنى المعقول.

واضطرب متبعوا الشافعي فذهب بعض المتأخرين إلى أن طهارة الحدث معقولة

المعنى والغرض منها التنقي عن الأدران والنظافة من الأوساخ وأوضحوا ذلك بتخيل يتبدره من يكتفي بظواهر الأمور فقالوا: الأعضاء الظاهرة في المهن والتصرف هي الوجه واليدان إلى المرفقين والقدمان، وأطراف من الساق. والإنسان في تصرفاته وتلفتاته يصادم الغبرات وغيرها فورد الشرع بغسل هذه الأعضاء في مظان مخصوصة، ومواقيت معلومة، ومحاسن الشريعة تؤول في نهاياتها إلى أمثال ذلك، والرأس مستور بالعمامة غالبا، وإنما تبدو الناصية والمقادم من المستروح إلى تنحية عمامته إلى هامته. فلما كان ذلك أبعد اكتفى فيه بالمسح، وعضد هؤلاء ما ذكروه بقوله تعالى في سياق آية الوضوء: ﴿**ما يريد الله ليجعل عليكم** في **الدين من حرج ولكن يريد ليطهركم**﴾ [المائدة: ٦] ولا مسلك في المظنونات إلى إثبات العلل أوقع وأنجع من إيماء الشارع إلى التعليل وقوله تعالى: (**ليطهركم**) ظاهر في التعليل بالتعبد بالتنقي والتوقي من القاذورات، والغبرات. ثم وجه هؤلاء على أنفسهم أسئلة وتكلفوا أجوبة عنها، ونحن نستاقها على وجهها فإنها وإن لم تفض إلى حق نرضاه ففي التنبيه على أمثالها معرفة التدرب في أساليب الظنون ومسالك الفكر (منها) أن قائلاً لو قال: إن استقام ما ذكرتموه في الوضوء فما وجهه في التيمم وهو تغبير الوجه وذلك يناقض ما استروحتم إليه.

فيقال: إن خرج التيمم عن كونه معقول المعنى لم يلزم من خروجه خروج الوضوء ومن يبدي في الوضوء معنى لا يلزم طرده في التيمم فهذا وجه. والوجه الآخر أن التيمم أقيم بدلاً غير مقصود في نفسه، ومن أمعن النظر ووفاه حقه يتبين أن الغرض من التيمم إدامة الدربة وإقامة وظيفة الطهارة فإن الأسفار كثيرة الوقوع في أطوار الناس. وإعواز الماء فيها ليس نادرا فلو أقام الرجل الصلاة من غير طهارة ولا بدل عنها لتمرنت نفسه على إقامة الصلاة من غير طهارة (والنفس ما عودتها تتعود) وقد يفضي ذلك إلى ركون النفس إلى هواها وانصرافها عن مراسم التكليف فهذا سؤال والجواب عنه:

(قلت: وقد سبق في تقرير شبهة النظام بعض حكم لكون التراب بدلاً عن الماء عند فقده فتذكر) فإن قال قائل: لو توضأ المرء وأسبغ وضوءه ثم عمد إلى تراب فتعفر به أو تطلى بالطين وصلى صحت صلاته، فلو كان الوضوء متعينا للتنقي

لوجب أن ينتقض بما وصفناه لأنه إذا وجب الوضوء بتوقع الغبارة فبتحققه أولى. وهذا واقع على هذه الطائفة وقد تكلفوا جوابا عنه فقالوا: الأصول إذا تمهدت على قواعدها واسترسلت على حكم العرف المطرد فيها فلا التفات إلى ما يشذ ويندر وضربوا لذلك أمثلة مبنية على مغمضات من قضايا الأصول:

(منها) أن النكاح شرع لتحصين الزوجين من فاحشة الزنا وغيره من المقاصد، والحرة محتاجة إلى التحصين بالمستمتع الحلال كالرجل، ثم حق عليها أن تجيب زوجها مهما رام منها استمتاعا، ولا يجب على الرجل إجابتها، وغرض الشارع في تحصينها على قضية واحدة ولكن لما خص الرجل بالتزام المؤن والمهر والقيام عليها اختص بالاستحقاق، ومنه الاستيلاء والملك فاكتفى الشارع في جانبها باقتضاء جبلة الرجل الإقدام على الاستماع، والأمر مبني على أحوال الملتزمين للشريعة والمعظمين لها ومن انحصر مطلبه في الحلال واستمكن منه واستحثته الطبيعة عليه وتغلب عليه المغارم، فإنه سيعتاض عنها قضاء إربه ومستمتعه، وكذلك يقل في الناس من يطلي ويتضمخ بالقاذورات فكان ذلك موكولاً إلى ما عليه الجبلات، وإنما الذي قد يتسامح فيه أهل المروءات إقامة الطهارات من غير مصادفة الغبرات تخفيفًا، فخصص الشارع الأمر بالتنقي بالأحوال التي لا يظهر استحثاث الطبع فيها ومن الأصول الشاهدة في ذلك أن البيع إنما جوزه الشرع لمسيس الحاجات إلى التبادل في الأعواض، ثم لم ينظر الشارع إلى التفاصيل بعد تمهيد الأصول فلو باع الرجل ما يحتاج إليه واستبدل عنه ما لا يحتاج إليه فالبيع مجري على صحته فإن هذا لا يعم وقوعه، وما في النفوس من الدوافع والصوارف وازع كامل وتكثر نظائر ذلك في قواعد الشرع.

فإن قال قائل: ما بالُ الوضوء يختص وجوبه بوقوع الحدث، وأجمع علماء الشرع على أن الأحداث موجبة للوضوء، وليست ملطخة أعضاء الوضوء، والذي ثبت موجبا وفاقًا غير ملطخ ولم يحوج إلى غسل الأعضاء، والذي يلطخ الأعضاء لا يوجب الوضوء؟ فقالوا مجيبين: غاية هذا السؤال خروج وقت الوضوء عن كونه معقول المعنى وهذا لا ينافي كون أصله معقولاً.

(وأما) ما أدرجوه في أثناء الكلام من أن تلطيخ الأعضاء لا يوجب تنقيتها

وغسلها فهذا هو السؤال الذي انتجز الجواب عنه الآن، وقد تكلف بعض النظار في ذلك كلاما وقال: لا تدخل الأحداث تحت الحجز واعتمادها من غير إرب يناقض دأب أهل المروءة فجمع الشارع بين الأمر بالوضوء للغرض الكلي في التنقي، وبين تأقيته عن الأحداث من غير إرهاق مسيس حاجة، ثم هذا النظر يتضمن منعا من غير تحريم وإذا استمر المكلف على هذه المراسم انتظم له محاسن الشيم في كل معنى فهذا لباب ما جاء به الفريقان اعتراضا وجوابا في هذا الطرف، فأما ما ذكره أصحاب أبي حنيفة -رحمه الله- في أن إزالة النجاسة معقولة المعنى فيتوجه عليهم في هذا الشق سؤالاً لا ينقدح لهم عنه جواب فإنه يقال لهم: إزالة النجاسة لا تجب لغير الصلاة فما علة وجوبها للصلاة وهلا صحت الصلاة معها؟ وإن تكلفوا في تعليل وجوب الإزالة كلاما فغايتهم أن يقولوا: إن المصلي مأمور أن يأخذ للصلاة أنقى زي وأحسن هيئة، والأمر بالتطهير مندرج تحت هذه الجملة فهذا غير مستقيم دليلاً على الحقيقة إعادته للمذهب والسؤال قائم فلم يجب التنقي، وهلا احتمل ذلك كما احتمل في غير الصلاة، وهذا ينعكس بستر العورة ثم ما بالها لم تؤثر في سائر العبادات فلا يكادونَ يرجعونَ إلى حاصل وهو أجلى مما ادعاه الذين عللوا وجوب الوضوء بما ذكرناه فإذا لم ينتظم في وجوب رفع العين، ولم يظهر في وجوب إمساس أعضاء الوضوء بمائع معنى فهلا قام في الوضوء كل مائع مقام الماء كما قام مقامه في الإزالة؟ فإن قالوا: لا إزالة متحققة حسا بالخل، قلنا: فاستيعاب الوجه وغيره من أعضاء الوضوء على حكم الوضاءة حاصل بماء الورد حسا وهذا يؤول إلى تدقيق، وهو أن فرض الماء أرق المائعات وأدقها، فقد يعتقد مع ذلك أنه لا يقوم غيره مقامه في حقيقة الرفع، فإما حيث لا مرفوع وإنما الغرض إمساس أعضاء وهذا المعنى يحصل بكل مائع .

ثم قال: ولم نذكر هذه الطريقة لنعتقدها ولكن أحببنا أن نصير هذه المسألة وما بعدها أمثالاً. ا.هـ .

هذا ما أردنا ذكره في هذا التقسيم وقد أطلنا فيه الكلام مع أننا تركنا كثيرا من مباحثه، ولا غرو في ذلك فإنه يتعلق بمقاصد الشريعة وحكمها وهو يستحق أن يكون فنا مدونا قائما بنفسه وفي الموافقات للشاطبي كثير من مباحثه، والله أعلم بالصواب.

التقسيم الثالث باعتبار إفضائه إلى المقصود

اعلم أن شرع الحكم إما أن يكون مفضيا إلى تحصيل أصل المقصود ابتداء، أو دواما أو إلى تكميله.

(فالأول) وهو المفضي إلى أصل المقصود في الابتداء مثل القضاء بصحة التصرف الصادر من الأهل في المحل تحصيلاً لأصل المقصود المتعلق به من الملك والمنفعة كما في البيع والإجارة ونحوهما.

(والثاني) وهو المفضي إلى دوام المقصود مثل القضاء بتحريم القتل وإيجاب القصاص على من قتل عمدا عدوانا لإفضائه إلى دوام المصلحة المتعلقة بالنفس الإنسانية المعصومة.

(والثالث) وهو المفضي إلى تكميل المقصود مثل الحكم باشتراط الشهادة ومهر المثل في النكاح فإنه مكمل لمصلحة النكاح، وليس محصلاً لأصلها لحصولها بنفس التصرف وصحته.

ثم اعلم أن المقصود إما أن يكون حصوله من شرع الحكم المرتب على الوصف المناسب قطعيا، وإما أن يكون راجحا وإما أن يكون مرجوحا، وإما أن يتساوى الحصول وعدمه فالأقسام من حيث الحصول أربعة، وإما أن ينتفي حصوله في آحاد الصور قطعا فجملة الصور العقلية خمسة.

(فالأول) كإثبات الملك فإن الحكم بصحة التصرف في البيع يفضي إليه قطعا.

(والثاني) كالانزجار عن القتل فإن شرعية القصاص تفضي إليه ظنا إذ الغالب من حال العاقل أنه إذا علم أنه إذا قتل قتل أنه لا يقدم إلا على القتل فتبقى نفس المجني عليه، وليس ذلك مقطوعا به لتحقق الإقدام على القتل مع شرع القصاص كثيرا وإن كان الممتنعون أكثر. وهذان القسمان متفق عند القائلين بالمناسبة على التعليل بالمناسب المفضي إليهما.

(فإن قلت): قد سبق أن المقصود من شرع القصاص هو حفظ النفوس لا الانزجار.

(قلت): إن المقصود بالذات هو حفظ النفوس فإنه الحكمة الباعثة للمكلف على الامتثال ولما كان الانزجار وسيلة إليه اعتبر مقصودا بالتبع.

(وأما الثالث) فقال الآمدي: قلما يتفق له في الشرع مثال على التحقيق بل على طريق التقريب وذلك كحفظ العقل المرتب على شرع الحد على شرب الخمر، فإن إفضاء شرع الحد إلى ذلك متردد فإنا نجد كثرة الممتنعين عنه لخوف العقاب مقاومة لكثرة المقدمين عليه لاستدعاء الطباع شربها لا على وجه الترجيح والغلبة لأحد الفريقين على الآخر في العادة.

(فإن قلت): إنما جاء التساوي في الثالث لعدم إقامة حد شارب الخمر ولو أقيم لكان الممتنعونَ أكثر كالقتل واعتبار الإفضاء إلى المقصود منظور فيه إلى مراعاة المشروع لا مجرد المشروعية.

(قلت): لو فرضنا رعاية المشروع لكان استيفاء حد الخمر أقل منعا للشاربين من استيفاء القصاص للقاتلين والسر في ذلك أن الخوف من إزهاق النفوس أعظم من الخوف من ثمانين جلدة.

(وأما الرابع) فكالتوالد والتناسل المفضي إليه الحكم بصحة نكاح الآيسة فإنه وإن كان ممكنا عقلاً غير أنه بعيد عادة، فكان الإفضاء إليه مرجوحا.

قال الآمدي: فهذه الأقسام الأربعة وإن كانت مناسبة نظرا إلى أنها موافقة للنفس غير أن أعلاها القسم الأول لتيقنه ويليه الثاني لكونه مظنونا راجحا ويليه الثالث لتردده ويليه الرابع لكونه مرجوحا. ا.هـ .

ثم إن الأصوليين اختلفوا في حكاية حكم هذين القسمين الأخيرين من حيث جواز التعليل بالمناسب المفضي إليهما، وعدم جوازه فقال الآمدي: إن الاتفاق واقع على صحة التعليل بهما أي: بالمناسب المفضي إليهما إذا كان ذلك في آحاد الصور الشاذة وكان المقصود ظاهرا من الوصف في غالب صور الجنس وإلا فلا، وذلك كما ذكر في صحة نكاح الآيسة لمقصود التوالد والتناسل؛ لأنه وإن كان غير ظاهر بالنسبة إلى الآيسة فهو ظاهر بالنسبة لما عداها. وقال العضد في شرح المختصر: وهذان قد أنكرا والمختار الجواز.

لنا أن البيع مظنة الحاجة إلى التعاوض، وقد اعتبر وإن انتفى الظن في بعض الصور بل شك فيها أو ظن عدم الحاجة فإن بيع الشيء مع عدم ظن الحاجة، إلى عوضه لا يوجب بطلانه إجماعا، وكذلك السفر مظنة للمشقة وقد اعتبر وإن ظن

عدم المشقة، كما في الملك المترفه الذي يسار به على المحفة في اليوم نصف فرسخ لا يصيبه نصب ولا ظمأ ولا مخمصة. ا.هـ .

ففي هذين الأمرين (أعني البيع والسفر) حصول المقصود ونفيه متساويان في بعض الأوقات ونفي الحصول أرجح في البعض الآخر، ومع ذلك فقد اعتبرت المظنة فعلم من ذلك أنه لا عبرة بالحصول في كل جزئي، وإنما اعتبر الحصول في جنس الوصف، كذا يؤخذ من حواشي السعد. وفيه نظر من وجهين:

(الأول) أنه لو كان المراد الحصول في جنس الوصف دون كل جزئي للزم القائل باعتبار هذين النوعين أن يقول باعتبار النوع الخامس الآتي.

(الثاني) أن الكلام في حصول المقصود والحاجة إلى العوض في المثال الأول والمشقة في المثال الثاني ليسا بمقصودين وإنما المقصود في الأول الملك، وفي الثاني التخفيف كما سبق.

ويمكن أن يجاب عن الأول بالفرق بين ما هنا وما يأتي في النوع الخامس بأن الفائت هنا في بعض آحاد صور الجنس هو حكمة المظنة وهي المشقة، وأما الحكمة بمعنى المقصود وهي التخفيف فليست بفائتة بخلافه في النوع الخامس فإن الفائت هناك هو المقصود، ومن ذلك تعلم الجواب عن اعتراض الحنفية على عدم اعتبار الجمهور للنوع الخامس الآتي بمسألة الملك المرفه، وعن الثاني بأن ما ذكر هنا نظير وليس من قبيل ما نحن فيه فتأمل فإن للنظر في ذلك مجالاً والله أعلم.

وصاحب جمع الجوامع حكى قولين فيهما، وقال: الأصح جواز التعليل وعلله شارحه بقوله: انظرا لحصولهما في الجملة كما أنه علل القول المرجوح وهو القول بعدم جواز التعليل بهما بأن الثالث مشكوك الحصول والرابع مرجوحه. (وأما) الخامس وهو ما إذا انتفى حصوله قطعا فكالمقصود من نكاح شرقي بمغربية مع القطع عادة بعدم التلاقي. فالجمهور على أنه لا يعتبر إذ لا عبرة بمظنة المقصود مع القطع بانتفائه، والحنفية على اعتبار نظرا لظاهر العلة ووجود المظنة فإنهم قالوا: من تزوج بالمشرق امرأة بالمغرب فأتت بولد فإنه يلحقه. مع أن المقصود من التزوج وهو حصول النطفة في الرحم ليحصل العلوق فيلحق النسب فائت قطعا في هذه الصورة للقطع عادة بعدم تلاقي الزوجين لكنهم اعتبروه فيها لوجود مظنته وهي التزويج،

فأثبتوا اللحوق.

قال ابن السبكي ما خلاصته: سواء في الاعتبار وعدمه في هذا القسم ما إذا كان الحكم لا تعبد فيه كالمثال السابق أو ما فيه تعبد كوجوب استبراء الجارية المشتراة من رجل، وهو معرفة براءة رحمها منه المسبوقة بالجهل بها فائت قطعا في هذه الصورة؛ لانتفاء الجهل فيها قطعا، وقد اعتبره الحنفية فيها تقديرا حتى يثبت فيها الاستبراء، وغيرهم لم يعتبروه، وقال بالاستبراء تعبدا كما في المشتراة من امرأة فالحكم في هذه الصورة لا خلاف فيه وإنما الخلاف في كونه تعبديا أو لا.

هذا وفي التحرير أن بناء المثال الثاني عند الحنفية على هذا الطريق لا شك فيه.

(أما) المثال الأول فلا بل لتعذر القطع بعدم الملاقاة بينهما فإن ثبوتها جائز لجواز أن يكون صاحب كرامة أو صاحب جِني. ا.هـ بالمعنى وفيه نظر فإن القطع العادي بعدم التلاقي في كثير من الأحوال مما لا شك فيه ومجرد تجويز أن يكون ذا كرامة أو جني لا يدفعه، فالظاهر ما نسبه بعض شراح البديع إلى الحنفية من ابتناء المثالين على هذا الطريق.

تنبيه

قد اعترض صاحب مسلم الثبوت على الجمهور لعدم اعتبارهم المظنة مع انتفاء المؤنة في النوع الخامس بأن ذلك منقوض بسفر الملك المرفه إذا قطع بعدم المشقة، وقد علمت الجواب عن ذلك فيما سبق. وخلاصة الفرق بين ما ذكره وما هنا أن الفائت هنا هو نفس المقصود بخلافه في مسألة الملك فإن الفائت حكمة المظنة وهي المشقة. (أما) الحكمة بمعنى المقصود وهي التخفيف فحاصله قطعا والله أعلم بالصواب وإليه المرج والمآب.

التقسيم الرابع للمناسب باعتبار اعتبار الشارع إياه وعدم اعتباره

اعلم أن التقسيم من أهم مباحث المناسبة، والمقصود منه بيان ما هو مقبول من الأوصاف المناسبة إجماعا وما هو مردود إجماعا، وما هو مختلف فيه إذ ليس كل وصف مناسب يصح أن يكون علة بل لا بد أن يكون معتبرا لدى الشارع كما يتضح وقد اضطرب في حكاية هذا التقسيم الأصوليون لا فرق بين شافعية وحنفية، وغيرهم فكل واحد يحكيه بطريقة يخالف غيره فيها، ونحن إن شاء الله لا نألوا جهدا

في ضبطه مع الإشارة إلى التوفيق بين ما ذكروه بقدر الاستطاعة فنبد أولاً ببيان التقسيم في ذاته بمقتضى القسمة العقلية ثم نذكر ما في الكتب المشهورة ونعرضه على هذا التقسيم فنقول:

المناسب إما أن يكون معتبرا من الشارع أو لا وإذا كان معتبرا فإما أن يكون اعتباره بنص أو إجماع، أو يكون بإيراد الأحكام على وفقه والمراد من اعتباره بالنص أو الإجماع أن ينص الشارع أو يحصل الإجماع على أنه علة، والمراد بإيراد الأحكام على وفقه ثبوت الحكم معه في المحل إما إجماعا أو عند المعلل.

ثم لا يخلوا إما أن يكون اعتبار الشارع له باعتبار عينه في عين الحكم أو في جنسه أو جنسه في جنس الحكم أو عينه، ولو مانعة خلو فتجوز اجتماع الأربعة أو ثلاثة منها أو اثنين فاجتماعها صورة واحدة واجتماع ثلاثة منها أربع صور واجتماع اثنين منها ست صور وانفرادها أربع صور فالمجموع خمس عشرة صورة، فإذا ضربت في صورتي الاعتبار بالنص أو الإجماع وترتيب الحكم على وفقه حصل ثلاثون صورة لما إذا كان معتبرا وإذا نظرنا إلى أن الجنس في الوصف والحكم يكون قريبا وبعيدا ومتوسطًا كثرت الصور واستقصاؤها قد يكون متعذرا فيجب الاقتصار على أقل ممكن وهو ما سبق.

وإن كان غير معتبر فإما أن يلغيه الشارع بأن يترتب الحكم على عكسه أو لا يعلم اعتباره ولا إلغاؤه فالمجموع اثنان وثلاثون صورة.

هذا حاصل التقسيم بحسب القسمة العقلية وسنذكر ما في أشهر كتب الأصول، ونبدأ بما قاله ابن الحاجب:

قال -رحمه الله- مع زيادة توضيح من العضد، والسعد المناسب أربعة أقسام: مؤثر -وملائم- وغريب- ومرسل، وذلك لأنه إما معتبر شرعا أو لا.

(أما) المعتبر فإما أن يثبت اعتباره أي اعتبار عينه في عين الحكم بنص أو إجماع أو لا بل بترتيب الحكم على وفقه وهو ثبوت الحكم معه في المحل فإن ثبت بنص أو إجماع اعتبار عينه في عين الحكم فهو المؤثر كالصغر لولاية المال، فإن عليته ثابتة بالإجماع.

وإن لم يثبت اعتبار عينه في عين الحكم بنص أو إجماع بل ثبت بترتيب الحكم

على وفقه فلا يخلو إما أن يثبت بنص أو إجماع اعتبار عينه في جنس الحكم أو جنسه في جنس الحكم أو عينه أو لا، فإن ثبت فهو الملائم وإن لم يثبت فهو الغريب، وإن لم يعتبر لا بنص ولا إجماع ولا بترتيب الحكم على وفقه فهو المرسل.

وينقسم إلى ما علم إلغاؤه وإلى ما لم يعلم إلغاؤه، والثاني ينقسم إلى ملائم قد علم اعتبار عينه في جنس الحكم، أو جنسه في جنس الحكم أو جنسه في جنس الحكم أو جنسه في عين الحكم، أي بنص أو إجماع وإن لم يصرح بذلك العضد ولا السعد، ولكن يؤخذ ذلك من التحرير وشرحه وإلى ما لم يعلم منه ذلك وهو الغريب، فإن كان غريبا أو علم إلغاؤه فمردود اتفاقًا وإن كان ملائما فقد صرح الإمام والغزالي بقوله وقد ذكروا أنه مروي عن الشافعي ومالك والمختار أنه مردود، وقد شرط الغزالي في قبوله ثلاثة شروط: أن تكون المصلحة ضرورية لا حاجة قطعية لا ظنية، كلية لا جزئية. ا.هـ .

وخلاصته أن المؤثر ما اعتبر عينه في عين الحكم بنص أو إجماع على أنه علة، والملائم ما اعتبر عينه في عين الحكم بترتيب الحكم على وفقه، ومع ذلك اعتبر عينه في جنس الحكم أو جنسه في جنسه أو عينه بنص أو إجماع فالملائم ثلاثة أقسام، والغريب ما اعتبر عينه في عين الحكم بالترتيب فقط أي من غير أن يعتبر في الجنس إلى آخر ما سبق في الملائم. والمرسل هو الذي لم يعتبر عينه في عين الحكم لا بالنص أو الإجماع ولا بالترتيب، وينقسم إلى ملائم وغريب فالملائم هو الذي لم يعتبر عينه في عين الحكم لا بالنص أو الإجماع ولا بالترتيب ولكن اعتبر عينه في جنس الحكم أو جنسه في جنسه أو عينه بنص أو إجماع، فأقسام الملائم ثلاثة والغريب هو الذي لم يعتبر أصلاً فأقسام المرسل خمسة: معلوم الإلغاء والغريب وهما مردودان، والملائم وتحته ثلاثة وفيه الخلاف.

فعند ابن الحاجب الملائم نوعان: ملائم المناسب، وملائم المرسل، والفرق بينهما أن الأول قد اعتبر عينه في عين الحكم بالترتيب، والثاني لم يعتبر ذلك والغريب أيضا نوعان: غريب المناسب وغريب المرسل والفرق بينهما كالفرق بين الملائمين.

ولنشرع في الأمثلة:

(أما) المؤثر فقد تقدم مثاله.

(وأما) أقسام الملائم الثلاثة فمثال الأول منها: وهو تأثير عين الحكم في جنسه، ما يقال: يثبت للأب ولاية النكاح على الصغيرة كما يثبت عليها ولاية المال بجامع الصغر، فالوصف الصغر وهو أمر واحد والحكم الولاية وهو جنس يجمع ولاية النكاح وولاية المال، وهما نوعان من التصرف، وعين الصغر معتبر في جنس الولاية بالإجماع لأن الإجماع على اعتباره في ولاية المال إجماع على اعتباره في جنس الولاية بخلاف اعتباره في عين ولاية النكاح، فإنه إنما يثبت بمجرد ترتب الحكم على وفقه حيث تثبت الولاية معه في الجملة وإن وقع الاختلاف في أنه للصغر أو للبكارة أو لهما جميعا.

(ومثال الثاني) وهو اعتبار جنس الوصف في عين الحكم، أن يقال: الجمع جائز في الحضر مع المطر قياسا على السفر بجامع الحرج، فالحكم رخصة الجمع وهو واحد والوصف الحرج، وهو جنس يجمع الحاصل بالسفر وهو خوف الضلال والانقطاع، وبالمطر وهو التأذي به وهما نوعان مختلفان، وقد اعتبر جنس الحرج في عين رخصة الجمع بالنص والإجماع على اعتبار حرج السفر، ولو في الحج.

(وأما) اعتبار عين الحرج فليس بمجرد ترتيب الحكم على وفقه إذ لا نص ولا إجماع على علية نفس حرج السفر.

(ومثال الثالث) وهو اعتبار جنس الوصف في جنس الحكم، أن يقال: يجب القصاص في القتل بالمثقل قياسا على القتل بالمحدد بجامع كونهما جناية عمد عدوان فالحكم مطلق القصاص، وهو جنس يجمع القصاص في النفس والقصاص في الأطراف، وغيرهما من القوى، والوصف جناية العمد والعدوان وأنه جنس يجمع الجناية في النفس وفي الأطراف وفي المال. وقد اعتبر جنس الجناية في جنس القصاص بالنص والإجماع.

(وأما) اعتبار عين القتل العمد العدوان في عين القصاص في النفس فبالترتيب لا بالنص أو الإجماع ووجهه أنه لا نص ولا إجماع على أن العلة ذلك وحده أو مع قيد كونه بالمحدد.

(ومثال) المناسب الغريب أن يقال في البات في المرض، وهو من يطلق امرأته طلاقًا بائنا في مرض موته بألا ترثه: يعارض بنقيض مقصوده فيحكم بإرثها قياسا

على القاتل حيث عورض لنقيض مقصوده وهو أن يرث، فحكم بعدم إرثه والجامع بينهما كونهما فعلاً محرما لغرض فاسد.

هذا ما جرى عليه العضد خلافًا لشراح المختصر فإنهم اعتبروا هذا المثال للغريب المرسل ووجهه أي: العضد بأنه ثبت اعتبار عينه في عين الحكم بالترتيب على وفقه في الجملة ولكن لم يعلم بنص أو إجماع اعتبار عين الوصف في جنس الحكم أو جنسه في جنسه أو عينه. وهذا المثال تحقيقي، وذكر ابن الحاجب مثالاً آخر وهو السكر مع الحرمة ولكنه تقديري لأن علة السكر مومى إليها في حديث «**كل مسكر حرام**» رواه أبو داود والترمذي، وحسنه فهو من المؤثر.

(ومثال) ما علم إلغاؤه إيجاب صيام شهرين متتابعين ابتداء قبل العجز عن الإعتاق في كفارة الظهار ابتداء بالنسبة إلى من يسهل عليه الإعتاق دون الصيام، فإنه مناسب تحصيلاً لمقصود الزجر لكن علم عدم اعتبار الشارع له فيجوز كذا في العضد.

قال السعد: وإنما خص كفارة الظهار بالذكر مع أن كفارة الصوم كذلك لأن ثبوت الإلغاء في الظهار أظهر؛ لأن الصوم قبل العجز عن الإعتاق ليس بمشروع في حقه أصلاً لكونها مترتبة بالنص القاطع والإجماع بخلاف كفارة الصوم فإنها على التخيير عند مالك، وبالجملة فإيجاب الصوم ابتداء على التعيين مناسب لكن لم يثبت اعتباره بنص ولا بإجماع، ولا ترتيب الحكم على وفقه فهو مرسل ومع ذلك فقد علم أن الشارع لم يعتبره أصلاً ولم يوجب الصوم على التعيين في حق أحد. ا.هـ، وفي كتب الأصول أن العلماء أنكروا على يحيى بن يحيى تلميذ الإمام مالك إفتاءه بعض ملوك المغاربة بوجوب صيام شهرين متتابعين وكان قد جامع في نهار رمضان وهو يقدر على الإعتاق معللاً ذلكم بالمشقة الزاجرة له عن العودة.

(فإن قلت): إنما أفتاه بذلك لأن كفارة الصيام عندهم على التخيير فلا وجه للإنكار.

(قلت): محط الإنكار إفتاؤه بتعيين الصيام مع أنه غير متعين بالإجماع.

قال في التحرير وشرحه: وهذا بخلاف إفتاء بعض علماء الحنفية عيسى بن ماهان والي خراسان في كفارة يمين بالصوم معللاً تعين الصوم عليه بفقره لأن ما عليه

من التبعات فوقه ماله من الأموال. ثم نقل عن بعض المالكية وهو ابن عرفة أن تعليل الحنفي هذا ثاني تعليل يحيى بن يحيى وباعتباره لا يكون من معلوم الإلغاء فليكن المعول عليه والأول علاوة فلا يضر بطلانه. ومثال ملائم المرسل أن يتترس الكفار الصائلون بأسارى المسلمين إذا علم أنهم إن لم يرموهم استأصلوا المسلمين المتترس بهم، وغيرهم، وإن رموا اندفعوا قطعا وهذا مقبول عند الغزالي فإن المصلحة فيه كلية ضرورية قطعية بخلاف أهل قلعة تترسوا بالمسلمين فإن فتحها ليس ضروريا ورمي بعض المسلمين من السفينة لنجاة بعض فإن المصلحة ضرورية جزئية، وكذا إذا خيف الاستئصال توهمًا لا يقينا فالمصلحة ليست قطعية. ولم يذكروا مثالاً لغريب المرسل إلا على رأي بعض شراح المختصر من اعتبارهم مثال الباب في المرض من قبيل غريبه والله أعلم.

وابن السبكي في جمع الجوامع ذكر هذا التقسيم كابن الحاجب إلا أنه خالفه في أمرين:

(أحدهما) أنه لم يذكر غريب المناسب.

(والثاني) أنه أخرج الملغي من المرسل وقصر المرسل على ما لم يعتبر ولم يدل الدليل على إلغائه، ولم يقسمه إلى ملائم وغيره واعتبر الخلاف جاريا فيه على الإطلاق مع أن ابن الحاجب حكى الاتفاق على أن غريب المرسل مردود كالملغي. ويؤخذ من شرح المحلي عليه أن اعتبار العين في العين بترتيب الحكم على وفقه إنما يعد اعتبارا للشارع إذا اعتبر عين الوصف في جنس الحكم أو جنسه في جنسه أو عينه بنص أو إجماع، وهو خلاف تقسيم ابن الحاجب والعضد السابق. ثم يرد عليه أن غريب المناسب فيه اعتبار العين في العين بالترتيب فقط وقد جعلوه مما اعتبره الشارع (اللهم) إلا أن يكون صاحب جمع الجوامع بنى كلامه في الملائم على اعتبار الجنس ولو بعيدا فيكون القسم المسمى بغريب المناسب داخلاً في ملائمه كما أن غريب المرسل داخلاً في ملائمه أيضا، وعلى ذلك لا يكون في المناسب غريب ألبتة إذ ما من وصف يفرض إلا واعتبر جنسه البعيد في جنس الحكم بالنص أو الإجماع. ولذلك قصر المحلي اعتبار العين في العين بالترتيب على ما ذكره.

(وأما) ابن الحاجب فكلامه مبني على اعتبار الجنس القريب في الملائم، وبذلك

يخرج عنه الغريب فلم يبق بينهما مخالفة إلا حكاية الاتفاق على رد غريب المرسل والاختلاف فيه كملائمه. وقد اعترض على هذا النوع من التقسيم بعدة اعتراضات:

(أحدها) أن المناسب مأخوذ من المناسبة بالمعنى الأخص لأنها المعتبرة طريقًا للعلية وهي ملائمة الوصف للحكم بحيث يترتب على ربط الحكم به حصول مصلحة أو دفع مفسدة من غير نص أو إجماع على علية ذلك الوصف وهذا التقسيم يشمل ما لو كان الوصف المناسب منصوصا على عليته.

(وأجيب) بأن هذا التقسيم للمناسب بالمعنى الأعم أي: سواء كان منصوصا على أنه علة أم لا، ولا ينافي اعتبار الشارع له بالنص والإجماع أن تكون مناسبته طريقًا دالة على العلية لأن اعتبار النص والإجماع يجعله مؤثرا واجبا العلم به على الخلاف بين الشافعية والحنفية في الإخالة.

قال السعد في التلويح المذكور في كلام فخر الإسلام ومن تبعه: إن جمهور العلماء على أن الوصف لا يصير علة بمجرد الاطراد بل لا بد لذلك من معنى يعقل بأن يكون صالحًا للحكم ثم يكون معدلاً بمنـزلة الشاهد لا بد من اعتبار صلاحية للشهادة بالعقل والبلوغ، والحرية، والإسلام، ثم اعتبار عدالته بالاجتناب عن محظورات الدين، فكذا لا بد بجعل الوصف علة من صلاحيته للحكم بوجود الملائمه ومن عدالته بوجود التأثير فالتعليل لا يقبل ما لم يقم الدليل على كون الوصف ملائما وبعد الملاءمة لا يجب العمل به إلا بعد كونه مؤثرا ومخيلاً، أي موقعا خيال الصحة في القلب عند أصحاب الشافعي -رحمه الله- فالملاءمة شرط لجواز العمل بالعلل والتأثير، والإخالة شرط لوجوب العمل دون الجواز.

حتى لو عمل بها قبل ظهور التأثير نفذ ولم ينفسخ واستشكل الكمال بن الهمام في تحريره الأمثلة التي ذكروها للملائم فقال ما خلاصته مع زيادة من شرحه:

(أما) المثال الأول وهو الصغر الذي اعتبر في جنس الولاية بالإجماع فلا ينطبق عليه تعريف الملائم؛ لأنه لم يعتبر فيه عين الوصف في عين الحكم بالترتيب، بل جعل ابتداء عين الوصف في جنس الحكم فقط الأصل منه فهو من قبيل المؤثر لا الملائم. ا.هـ ملخصا.

وتوضيحه أن ظاهر قولهم في التمثيل: تثبت ولاية النكاح على الصغيرة كما

ثبتت عليها ولاية المال بجامع الصغر. إن الصغيرة بالنسبة لولاية المال مقيس عليه والصغيرة بالنسبة لولاية النكاح هي المقيس والعلة هي الصغر، وقد اعتبرها الشارع في جنس الولاية بالإجماع لإجماعهم عليها بالنسبة إلى الأصل فإنهم أجمعوا على علة الولاية في مال الصغيرة هي الصغر. وحينئذ تكون العلة في الأصل المقيس عليه مجمعا عليها وهذا هو المناسب المؤثر.

(أما) الملائم فلا يتحقق إلا بثلاثة محلات:

(الأول) ما نص أو أجمع على علة الوصف للسير فيه.

(الثاني) ما وقع فيه إيراد الحكم على وفقه من غير نص أو إجماع.

(الثالث) المقيس ولذلك قال الكمال بن الهمام: صواب المثال (وهو للحنفية) قياس الثيب الصغيرة على البكر الصغيرة بجامع الصغر، فإن هذا الوصف اعتبر عينه في عين الحكم بالترتيب في البكر الصغيرة، فإن الولاية ثبتت معه في المحل واعتبر عين هذا الوصف في جنس الحكم باعتباره في ولاية المال بالإجماع، فإن الإجماع على النوع إجماع على الجنس.

(والجواب) أن هذا الإشكال إنما يرد إذا كان تصوير المثال كما سبق تقريره وليس كذلك بل محط التمثيل الصغر لولاية النكاح. وتوضيحه أن الشارع أثبت بالنص أن البكر الصغيرة ثابت عليها ولاية النكاح من غير أن ينص على علة هذا الحكم، فالصغر ثبت معه حكم ولاية النكاح من غير نص ولا إجماع على عليته له لكن حصل الإجماع على اعتباره في ولاية المال. وحينئذ يقال: إن تعليل ولاية النكاح على البكر الصغيرة بالصغر تعليل بوصف ملائم لأن الحكم ثبت معه في المحل ومع ذلك قد اعتبر عين هذا الوصف في جنس هذا الحكم بالإجماع للإجماع على اعتباره في ولاية المال، فليس محط التمثيل تعليل ولاية المال بالصغر لأنه من قبيل المؤثر بل هو تعليل ولاية النكاح المنصوص عليها بالنسبة للبكر بالصغر، وقد تنبه لهذه الدقائق المحقق المحلي فإنه قال: مثال الأول تعليل ولاية النكاح بالصغر حيث ثبتت معه وإن اختلف في أنها له أو للبكارة أولهما وقد اعتبر في جنس الولاية حيث اعتبر في ولاية المال بالإجماع. ا.هـ .

وقد استشكل الكمال باقي الأمثلة بمثل هذا، وما ذكرناه في هذا المثال

توضيحا وجوابا يغني عن ذكر الباقي، وإن كان فيها إشكالات من جهة أخرى فإن مجموع الكلام السابق يرشد إلى دفعها والله أعلم بالصواب. هذا ما يتعلق بطريقة ابن الحاجب وابن السبكي في جمع الجوامع في هذا التقسيم.

وللآمدي طريقة أخرى فيه وخلاصتها كما في السعد على العضد: أن المناسب إن كان معتبرا بنص أو إجماع فهو المؤثر، وإلا فإن كان معتبرا بترتيب الحكم على وفقه فتسعة أقسام لأنه إما أن يعتبر خصوص الوصف أو عمومه، أو خصوصه وعمومه معا في عين الحكم، أو في جنسه، أو في عينه وجنسه جميعا، وإن لم يكن معتبر فإما أن يظهر إلغاؤه أولاً فهذه جملة الأقسام؛ إلا أن الواقع في الشرع منها لا يزيد على خمسة:

(الأول) ما اعتبر خصوص الوصف في خصوصه وعمومه في عمومه في محل آخر ويسمى هذا الملائم، مثاله قياس القتل بالمثقل على القتل بالمحدد بجامع القتل العمد العدوان، وقد ظهر تأثير عينه في عين الحكم وهو وجوب القتل بالمحدد وتأثير جنسه وهو الجناية على المحل المعصوم بالقود في جنس القتل من حيث القصاص في الأيدي.

(الثاني) ما اعتبر الخصوص في الخصوص فقط لكن لا بنص ولا إجماع، ويسمى بالمناسب الغريب كاعتبار الإسكار في تحريم الخمر على تقدير عدم النص، ولم يظهر اعتبار عينه في جنس الحكم ولا جنسه في عينه ولا جنسه في جنسه.

(الثالث) ما اعتبر جنسه في جنسه ولا نص ولا إجماع وهذا أيضا من جنس المناسب الغريب، إلا أنه دون ذلك كاعتبار جنس المشقة المشتركة بين الحائض والمسافر في جنس التخفيف المتناول لإسقاط الصلاة وإسقاط الركعتين فقط.

(الرابع) ما لم يثبت اعتباره ولا إلغاؤه ويسمى المناسب المرسل كما في تترس الكفار بالمسلمين.

(الخامس) المناسب الذي ثبت إلغاؤه كما في إيجاب صوم شهرين متتابعين على الملك في كفارة الصوم. ا.هـ، ملخصا. هذه طريقة الآمدي في هذا التقسيم وسيأتي ما يتعلق بها.

والإمام الرازي له طريقة أخرى تقرب من طريقة الآمدي وعبارته في المحصول

الوصف المناسب، إما أن يعلم أن الشارع اعتبره أو يعلم أنه إلغاء أو لا يعلم واحد منهما.

(أما) القسم الأول فهو على أقسام أربعة، لأنه إما أن يكون نوعه معتبرا في نوع ذلك الحكم أو في جنسه أو يكون جنسه معتبرا في نوع ذلك الحكم أو في جنسه.

(أما) تأثير النوع في النوع فيقال: إنه إذا ثبت أن حقيقة السكر اقتضت حقيقة التحريم المحلين، واختلاف المحلين لا يقتضي ظاهرا اختلاف الحالين، ومثال تأثير النوع في الجنس الأخوة من الأب والأم تقتضي التقدم في الميراث فيقاس عليه التقدم في النكاح، والأخوة من الأب والأم نوع واحد في الموضعين إلا أن ولاية النكاح ليست مثل ولاية الإرث لكن بينهما مجانسة في الحقيقة، ولا شك أن هذا القسم دون القسم الأول في الظهور لأن المفارقة بين المثلين بحسب اختلاف المحلين أقل من المفارقة بين نوعين مختلفين.

ومثال تأثير الجنس في النوع إسقاط قضاء الصلاة عن الحائض تعليلاً بالمشقة فإنه ظهر تأثير جنس المشقة في إسقاط الصلاة، وذلك مثل تأثير المشقة في السفر في إسقاط قضاء الركعتين الساقطتين. ومثال تأثير الجنس في الجنس تعليل الأحكام بالحكم التي لا يشهد لها أصول معينة مثل أن عليا -رضي الله عنه- أقام الشرب مقام القذف إقامة لمظنة الشيء مقامه قياسا على إقامة الخلوة بالمرأة مقام وطئها في الحرمة.

ثم اعلم أن للجنسية مراتب فأعم أوصاف الأحكام كونها حكما ينقسم الحكم إلى تحريم وإيجاب وندب وكراهة والواجب ينقسم إلى عبادة وغيرها، والعبادة تنقسم إلى صلاة وغيرها والصلاة تنقسم إلى فرض ونفل فما ظهر تأْثيره في الفرض أخص مما ظهر تأثيره في الصلاة، وما ظهر تأثيره في الصلاة أخص مما ظهر تأثيره في العبادة. فكذا في جانب الوصف أعم أوصافه كونه وصفًا تناطُ به الأحكام حتى تدخل فيه الأوصاف المناسبة وغيرها وأخص منه المناسب الضروري، وأخص منه ما هو كذلك في حفظ النفوس. وبالجملة فالأوصاف إنما يلتفت إليها إذا ظن التفات الشرع إليها فكل ما كان التفات الشرع إليه أكثر كان ظن كونه معتبرا أقوى، وكل ما كان الوصف والحكم أخص كان ظن كون ذلك الوصف معتبرا في حق ذلك الحكم آكد

فيكون لا محالة مقدما على ما يكون أعم منه.

والمناسب الذي علم أن الشرع ألغاه فهو غير معتبر أصلاً.

(وأما) المناسب الذي لا يعلم أن الشرع ألغاه أو اعتبره فذلك الذي يكون وصفًا أخص من كونه وصفًا مصلحيا وهذا القسم هو المسمى بالمصالح المرسلة.

ثم قال: واعلم أن كل واحد من هذه الأقسام مع كثرة مراتب العموم والخصوص قد يقع كل واحد من الأقسام الخمسة المذكورة في التقسيم الأول، ويحصل هناك أقسام كثيرة جدا ويقع فيما بينها المعارضات والترجيحات، ولا يمكن ضبط القول فيها لكثرتها والله سبحانه وتعالى العالم بحقائقها، ثم قال الوصف باعتبار الملائمة وشهادة الأصل على أربعة أقسام:

(أحدها) ملائم شهد له أصل عين وهو الذي أثر نوعه في نوع الحكم وأثر جنسه في جنسه، فهذا متفق على قبوله بين القائسين كقياس المثقل على الجارح.

(وثانيها) مناسب لا يلائم ولا يشهد له أصل، فهذا مردود بالإجماع ومثاله حرمان القاتل عن الميراث معارضة له بنقيض قصده لو قدرنا أنه لم يرد فيه نص.

(وثالثها) مناسب ملائم لا يشهد له أصل معين بالاعتبار وهو الذي اعتبر جنسه في جنسه، ولم يوجد له أصل يدل على اعتبار نوعه في نوعه، وهذا هو المصالح المرسلة.

(ورابعها) مناسب شهد له أصل معين ولكنه غير ملائم أي شهد نوعه لنوعه لكن لم يشهد جنسه لجنسه كمعنى الإسكار، فإنه يناسب تحريم تناول المسكر صيانة للعقل، وقد شهد لهذا المعنى الخمر بالاعتبار لكن لم يشهد له سائر الأصول، وهذا هو المسمى بالمناسب الغريب.

ثم قال في آخر الباب: المؤثر هو أن يكون الوصف مؤثرا في جنس الحكم في الأصول دون وصف آخر فيكون أولى بأن يكون علة من الوصف الذي لا يؤثر في جنس ذلك الحكم ولا في عينه، وذلك كالبلوغ الذي يؤثر في رفع الحجر عن المال فيؤثر في رفع الحجر عن البكارة دون الثيوبة؛ لأنها لا تؤثر في جنس هذه الحكم وهو رفع الحجر.. إلخ. ا.هـ .

هذه هي عبارة الإمام في المحصول بالحرف ولما كانت عبارات شراح المنهاج لا

تخرج عنها غالبا رأينا أن نتعرض لشرح الغامض منها ولتوضيح الأقسام والأمثلة التي ذكرها فإنه يعتبر توضيحا لشراح المنهاج، فقوله -رحمه الله- إما أن يكون نوعه معتبرا.. إلخ. يعبر بعض الأصوليين عن اعتبار خصوص الوصف في خصوص الحكم باعتبار النوع في النوع، وبعضهم يعبر عنه باعتبار العين في العين، والتعبير الأول أولى لأن الثاني يوهم اعتبار الوصف مضافًا إلى المحل فإذا قيل مثلاً: اعتبار عين السكر في الحرمة توهم أن يكون المراد خصوص سكر الخمر.

ثم المراد بالاعتبار على ما في شراح المنهاج إيراد الحكم على وفق الوصف وسيأتي لذلك مزيد توضيح، (وقوله) إذا ثبت أن حقيقة السكر اقتضت إلخ.. هذا المثال تقديري كما علمت مما سبق في عبارة ابن الحاجب، فإن علية الإسكار للحرمة مومى إليها في حديث «**كل مسكر حرام**» وقد سبق. نعم لم يحصل الإجماع على ذلك فإن أبا حنيفة، وأبا يوسف يقولان بتحريم الخمر لعينها، والمثال التحقيقي تعليل حرمة بيع كل من الأشياء المنصوص عليها بجنسه مع التفاضل بالطعم فإن الطعم نوع واحد، وكذلك الحرمة.

(فإن قلت): أي مناسبة بين الطعم والحرمة، فهذا الوصف ليس مناسبا بل هو إما شبهي أو طردي.

(قلت): لا نسلم أنه غير مناسب لأن كون هذه الأشياء من المطعومات يقتضي أن تكون من ضروريات المعيشة لبقاء النوع الإنساني، وكونها كذلك يستتبع عدم التضييق على الأفراد في اقتنائها ولا شك أن التبادل مع التفاضل فيه تضييق على الناس فحرم ذلك.

(فإن قلت): إن هذه العلة تقتضي تحريم البيع مع التفاضل حتى مع اختلاف الجنس مع أنه ليس بحرام.

(قلت): إن التفاضل مع اختلاف الجنس عند التحقيق ليس بتفاضل؛ لأن الزيادة في المقدار يقابلها النقص في الجنس والعكس.

(فإن قلت): قد يكون النقص في الجنس والمقدار في جانب واحد.

(قلت): هذا نادر، ومع ذلك فالمنع منه موكول إلى الطبائع.

(وقوله) الأخوة لأب وأم. إلخ.. هو الذي عبر عنه شراح المنهاج بامتزاج

النسبين.

(وقوله) فيقاس عليه التقديم في ولاية النكاح، زاد شراح المنهاج: وفي الصلاة عليه وتحمل الدية، ثم إن هذه العبارة ومثلها عبارات شراح المنهاج تقتضي أن التقديم في ولاية النكاح مقيس، والتقديم في الإرث مقيس عليه، مع أن التقديم هو الحكم وامتزاج النسبين هو الوصف والمقيس عليه الأخ الشقيق في حالة الميراث، والمقيس نفس الأخ الشقيق في حالة ولاية النكاح أو الصلاة أو تحمل الدية.

(والجواب) أن مثل هذا التعبير قد كثر من الأصوليين كقولهم: قياس تحريم الضرب على تحريم التأفيف، ولا يخلو من التساهل، والسر في ارتكابه وضوح المراد أو أنهم أرادوا بالقياس مطلق الأخذ والله أعلم.

ووجه كون التقديم جنسا تحته أنواع وليس بنوع أن التقديم في الإرث عبارة عن الحكم بكون الأخ الشقيق يرث دون الأخ لأب وهكذا، والتقديم في الصلاة عبارة عن الحكم بأن يصلي على أخيه الميت دون الأخ لأب وهكذا. ولا شك أن هذه حقائق مختلفة يجمعها جنس واحد وهو التقديم. ثم إن هذا المثال بناء على أن المراد بالاعتبار هو الاعتبار بالترتيب تقديري؛ لأن امتزاج النسبين مجمع على أنه علة في التقديم في الميراث كما سبق في مسلك الإجماع ولذلك اعتبر الآمدي هذه الصورة غير واقعة في الشرع.

(وقوله): ومثال تأثير الجنس في النوع إلخ.. الوصف هو المشقة، وهو جنس تحته المشقة الحاصلة في السفر من الانقطاع عن الرفقة وخوف الضلال، وغير ذلك، والمشقة الحاصلة من تكرار الصلاة والحكم هو إسقاط القضاء وهو نوع واحد وإن كان الساقط قضاؤه عن المسافر ركعتين، والساقط قضاؤه عن الحائض جميع الصلاة، وذلك لا يقتضي اختلاف الحكم.

هذا وقد علمت أن الآمدي اعتبر هذا المثال من اعتبار الجنس في الجنس وجعل الحكم هو التخفيف؛ ولذلك اعتبر هذه الصورة غير واقعة في الشرع كالتي قبلها.

(فإن قلت): إن المشقة غير منضبطة كما سبق فليست وصفًا مناسبا يصلح التعليل به.

(قلت): التعليل في الحقيقة في المسافر بالسفر وفي الحائض بالحيض وهذان

الوصفان إنما كانا مناسبين لتضمنهما للمشقة فالمناسب عند التحقيق هو المشقة.

(وقوله): ومثال تأثير الجنس في الجنس تعليل الأحكام التي لا يشهد لها أصول معينة مثل إن عليا إلخ... هذا القسم مشكل ومثاله أيضا مشكل.

(أما) الإشكال الوارد عليه نفسه فتقريره أن يقال: إن كان الجنس مؤثرا في الجنس فقط أي: من غير اعتبار النوع في النوع يكون هذا القسم من المرسل، وإن كان مع اعتبار النوع في النوع يكون عين ما سموه ملائما، وقرروا أنه متفق على قبوله.

(وأما) الإشكال الوارد على المثال فظاهر عبارتهم في ذكره أن المقيس إقامة الشرب مقام القذف والمقيس عليه إقامة الخلوة مقام الوطء، والجامع أن في كل منهما إقامة لمظنة الشيء مقام الشيء، فيثبت حد القذف للشرب كما ثبتت الحرمة للخلوة فالحكم الذي أريد إثباته للمقيس غير الحكم الثابت للمقيس عليه، ولا نعرف قياسا مثل هذا فإنك علمت أن القياس إثبات مثل حكم معلوم في معلوم إلخ... ويمكن أن يجاب عن الإشكال الأول باختيار الشق الثاني لأن تأثير الجنس في الجنس إنما كان باعتبار تحقق كل من الجنسين في نوع وحينئذ يكون النوع معتبرا في النوع أي أن الحكم ورد على وفقه، لكن لا من حيث خصوصه بل من حيث عمومه وتوضيح ذلك بالمثال السابق أن يقال: ورد عن الشارع حرمة الخلوة بالأجنبية، ومن المعلوم أن الخلوة لم تحرم إلا لكونها مظنة الوطء، فكون الخلوة مظنة هو الوصف المناسب وقد ثبت الحكم وهو الحرمة معه في المحل، ولكن الشارع لم يرتب هذا الحكم المخصوص وهو الحرمة على مظنة الوطء من حيث خصوصهما بل من حيث عمومهما أي أن اعتباره لمظنة الوطء من حيث هي مطلق مظنة لشيء في الحرمة من حيث هي مطلق حكم فظهر أنه ليس من المرسل.

ثم الفرق بينه وبين ما سموه ملائما وهو ما اعتبر فيه نوع الوصف في نوع الحكم وجنسه في جنسه أن هذا الثاني قد لوحظ فيه اعتبار الخصوص في الخصوص من حيث الخصوص، واعتبر فيه أيضا العموم في العموم لا في ضمن هذا النوع بل في نوع آخر وتوضيح ذلك بمثاله الآتي أن يقال: القتل بالمثقل مقيس على القتل بالمحدد في وجوب القصاص بجامع أن كلاً قتل عمد عدوان، فكونه قتلاً عمدا عدوانا اعتبر

من حيث خصوصه في خصوص هذا الحكم وهو القصاص، ومع ذلك اعتبر جنسه وهو الجناية المطلقة المتحققة في الجناية على الأطراف والقوي في جنس هذا الحكم وهو العقوبة المطلقة المتحققة في غير القصاص.

ويمكن أن يجاب عن الإشكال الثاني بأن يقال: إن في عبارة الإمام إشارة إلى قياسين:

(الأول) من قوله أن عليا أقام الشرب مقام القذف، فإن المعنى أنه ألحقه به بجامع الافتراء في كل وإن كان في القذف تحقيقًا، وفي الشرب تنـزيليا وبعبارة أخرى الافتراء في القذف بالفعل وفي الشرب بالقوة بأثبت له حكمه وهو وجوب حده، ولما كان هذا الإلحاق قد اقتضى إعطاء حكم المظنون للمظنة كان الإقدام عليه موقوفًا على وجود نظير له في الشرع وذلك النظير موجود وهو الخلوة فإنها أعطيت حكم مظنونها الذي هو الوطء، وذلك الحكم هو الحرمة فاحتاج الحال إلى قياس آخر أشار له الإمام بقوله: قياسا. إلخ.. وحاصله أنه قاس نسبة الشرب إلى القذف على نسبة الخلوة إلى الوطء بجامع أن المنسوب في كل منهما مظنة المنسوب إليه، والحكم هو كون حكم المنسوب إليه ثابتا للمنسوب فيؤخذ من ذلك أن كون الخلوة مظنة القذف قد أثرت في الحرمة لا من حيث الخصوص بل من حيث العموم، وهو المقصود بالتمثيل يدل لما قررناه في هذا الجواب ما قاله العلامة السعد في حواشي العضد في مبحث إثبات الحدود بالقياس وعبارته قاس السكر على القذف في ترتيب ثمانين جلدة عليه بجامع كونه مظنة الافتراء، وقاس نسبة السكر إلى القذف على نسبة اللمس والتقبيل أي: ومثلهما الخلوة إلى الزنا في ترتيب حكم المنسوب إليه على المنسوب بجامع كون المنسوب مظنة المنسوب إليه.

ثم قال: وكلام الشارحين أنه قاس الشارب على القاذف بجامع الافتراء ولا خفاء في أن الافتراء ليس بمتحقق في الشارب، وإنما هو مظنة له. ا.هـ، لكن في عبارته نظر لأن القذف نفس الافتراء لا مظنته فكما أنه لا يصح قول الشارحين بجامع الافتراء؛ لأنه غير متحقق في الشارب لا يصح قوله بجامع كونه مظنة الافتراء لما قلناه من أن القذف نفس الافتراء لا مظنته فالظاهر أن الجامع هو نفس الافتراء، وإن كان في الشارب بالقوة وفي القاذف بالفعل كما قررنا سابقًا والله أعلم.

(فإن قلت): إذًا مظنة الوطء وهي الخلوة أقيمت مقام الوطء فحرمت فلم لم يجب بها حد الزنا كما وجب بالوطء.

(قلت): إن الحدود تدرأ بالشبهات فلم تقو المظنة على التأثير على الحد. (فإن قلت) لم أثرت مظنة القذف في حده.

(قلت): إن مظنة القذف لم تؤثر في إيجاب أصل الحد وإنما أثرت في مقداره على أن حد الزنا قد اشترط في وجوبه شروط وقيد بقيود لا يمكن أن تتحقق في مثل الخلوة والله أعلم.

(وقوله): ثم اعلم أن للجنسية مراتب إلخ... لا يخفى ما في ترتيب أجناس الحكم من التساهل، فإن العبادة وما تحتها ليست من أنواع الحكم وإن قدرنا مضافًا أي: إيجاب عبادة فلا يصح قوله بعد ذلك والصلاة تنقسم إلى فرض ونفل، وتحقيق هذا الترتيب أن جنس الأجناس للحكم الشرعي هو مطلق حكم وتحته أقسامه الخمسة: الإيجاب، والتحريم، والندب، والكراهة، والإباحة، وكل واحد من هذه الخمسة تحته مراتب فالإيجاب تحته إيجاب العبادة وإيجاب غيرها، وتحت إيجاب العبادة إيجاب الصلاة، وإيجاب الصوم، كما أن الندب تحته ندب العبادة وغيرها، وتحت ندب العبادة ندب الصلاة وهكذا.

(وقوله): فما ظهر تأثيره في الفرض إلخ... يعني أن العلة التي اقتضت إيجاب الصلاة أخص من العلة التي اقتضت مطلق صلاة وجاء هذا من أن الحكم في الثاني أعم من الحكم في الأول، والذي يؤثر في الأعم لا يؤثر في الأخص وكان الأولى أن يؤخر هذه العبارة على ذكره ترتيب الأوصاف. وعبارة الآمدي في الأحكام بعد أن ذكر ترتيب الأحكام والأوصاف على نحو ما ذكره الإمام (فالظن في هذا القسم مما يزيد وينقص بسبب التفاوت فيما به الاشتراك من الجنس العالي والسافل والمتوسط فما كان الاشتراك فيه بالجنس السافل فهو أغلب على الظن، وما كان الاشتراك فيه بالأعم فهو أبعد وما كان بالمتوسط فمتوسط على الترتيب في الصعود والنـزول). ا.هـ .

(وقوله): يحصل منها أقسام كثيرة إلخ... قد أشرنا إلى ذلك في القسمة العقلية وقد ذكر السعد في التلويح كثيرا من هذه الأقسام بأمثلتها وتبعه صاحب التحرير،

وقد كنا استقصينا ما ذكر في هذا المقام فرأينا الكلام يطول جدا عن حد الاعتدال فأعرضنا عنه ثانيا بعد كتابته.

(وقوله): شهد له أصل معين لا بد أن يكون هذا الأصل المعين غير محل النـزاع وإلا كان من المصالح المرسلة، ولا يتصور فيه قياس كما هو واضح. وفي التحرير أن بعض الشافعية يرى أنه يشترط في العمل بالملائم شهادة الأصول ويريدونَ بها بعد أن يقابل الوصف بقوانين الشرع فيطابقها سلامته من إبطاله بنص أو إجماع أو تخلف للحكم عنه أو وجود وصف يقتضي ضد موجبه كالزكاة في ذكور الخيل، فالزكاة في إناثها بشهادة الأصول بالتسوية بين الذكور والإناث في سائر السوائم في الزكاة وجوبا وسقوطًا لأن الأصول شهداء الله على أحكامه، وهل يشترط العرض على كل الأصول أو يكفي الاقتصار على أصلين، وأبطل شارح التحرير الأول واستظهر تعيين الثاني والله أعلم.

ولمناسبة الكلام على عبارة المحصول الذي اعتبرناه شرحا لكلام شراح المنهاج يجمل بنا أن ننبه على ما في عبارتين للأسنوي من مواضع النظر:

(العبارة الأولى) قوله: واعلم أن المصنف في التقسيم قد جعل الوصف المناسب لتحريم المسكر هو حفظ العقل ثم جعله هنا نفس السكر، وهذا الثاني لا يوافق تفسيره للمناسب؛ لأن نفس السكر لا يصدق عليه أنه جالب نفعا ولا ضررا. ا.هـ ففي هذه العبارة نظر من وجهين:

(الأول) قوله: أن المصنف قد جعل في التقسيم إلخ... لأنك علمت فيما سبق أن التقسيم للوصف المناسب الذي هو مثل السكر، لكن باعتبار المقصود لا باعتبار ذاته فلم يجعل في التقسيم الوصف المناسب هو حفظ العقل

(الثاني) قوله: وهذا لا يوافق إلخ لأنك علمت مما سبق في شرح التعريف أن السكر يصدق عليه أنه جالب باعتبار ترتب الحكم عليه لا بالنظر لذاته فتذكر ما قيل في شرح التعاريف يتضح لك ما قلناه تماما.

(العبارة الثانية) قوله في تقرير مذهب ابن الحاجب في الملائم: (نظر إن اعتبر عينه في جنس الحكم أو بالعكس أو جنسه في جنسه فهو الملائم) فإن هذه العبارة ينقصها أن يقول بالنص أو الإجماع في الأقسام الثلاثة كما علمت مما سبق في تقرير

مذهب ابن الحاجب والله أعلم.

هذا ما قاله الإمام الرازي في المحصول في هذا التقسيم وما يحتاج إليه من الشرح وقد تبعه البيضاوي في المنهاج فذكر الأقسام الأربعة، كما ذكرها الإمام ووضح شراحه أمثلتها، كما وضحها الإمام تقريبا وذكرنا سابقًا ما يتعلق بها وقرروا أن المراد بالاعتبار إيراد الحكم على وفق الوصف، وليس المراد به أن ينص على العلية أو يومي إليها أي أو يحصل الإجماع عليها، وإلا لم تكن مستفادة بطريق المناسبة بل بالنص أو الإجماع.

ثم ذكر البيضاوي ألقابها فوافق الإمام في الغريب والملائم وخالفه في المؤثر كما سبق جعله هو ما أثر نوعه في جنس الحكم كالمشقة مع سقوط الصلاة مع أن الإمام -كما سبق- جعله هو ما أثر نوعه في جنس الحكم كامتزاج النسبين في التقديم. وكالبلوغ في رفع الحجر، وقال الأسنوي: أنه خلاف صاحب الحاصل أيضا فإن مراد الإمام بالجنس في قوله: ما أثر جنسه في جنسه، ولم يؤثر نوعه في نوعه هو الجنس البعيد كما يعلم من قوله: (وذلك إنما يكون وصفًا أخص من أوصاف) إلخ...

والخلاف في هذه الألقاب لا يترتب عليه فائدة فإنها أمور اصطلاحية كما قاله ابن السبكي. هذا ما يتعلق بحكاية هؤلاء الأئمة لهذا التقسيم وهي -كما ترى- طرق مختلفة وبحسب الظاهر متضاربة فتحتاج إلى التوفيق بينها، وبيان وجهة النظر في كل طريق منها، وتحرير مواطن الوفاق في الأوصاف المناسبة ومواضع الخلاف فيها خصوصا ما يتعلق بالخلاف في الإخالة بين الشافعية والحنفية وتحتاج إلى زيادة توضيح ولذلك وجب علينا أن نبين هذه المطالب التي أجملناها في أمور:

(الأول) إذا نظرت في هذه الطرق وجدتها تنحصر في طريقتين:

(الأولى) طريقة ابن الحاجب، ومن تبعه كابن السبكي في جمع الجوامع.

(والثانية) طريقة الإمام الرازي، ومن تبعه كالبيضاوي، وطريقة الآمدي قريبة من طريقة الإمام بل هي عينها كما سيتضح، (أما) طريقة ابن الحاجب ومن تبعه فجهة النظر فيها قصد استيفاء أقسام الوصف المناسب لا فرق بين أن تكون عليته مستفادة بطريق المناسبة فقط أو مع النص أو الإجماع كما سبق التنبيه عليه، غير أنه لم يتعرض لاعتبار النوع في الجنس أو الجنس في الجنس، أو في النوع بالترتيب لا

بالنص والإجماع (اللهم) إلا أن يقال: إن هذه الصور إن كانت مع اعتبار النوع في النوع بالترتيب فهي داخلة في غريب المناسب عنده وإن كانت مع اعتباره فداخلة في غريب المرسل. على أن اعتبار الجنس في النوع والعكس بالترتيب لم يقع كل منهما في الشرع كما قاله الآمدي وسيأتي التنبيه على ذلك.

(وأما) طريقة الإمام ومن تبعه كالبيضاوي في المنهاج فتحتمل وجهين:

(الأول) وهو خلاف الظاهر من كلامهم وكلام الشراح أن يكون المراد بالاعتبار إيراد الحكم على وفق الوصف في اعتبار العين في العين فقط، (وأما) اعتبار العين في الجنس أو الجنس في العين أو الجنس في الجنس فبالنص أو الإجماع أي: مع اعتبار العين في العين بالترتيب في الصور الثلاثة، وعلى ذلك يكون تقسيمهم مشتملاً على غريب المناسب وأقسام الملائم الثلاثة التي ذكرها ابن الحاجب. لكن في تطبيق بعض أمثلتهم على ذلك نظر.

(الوجه الثاني) وهو الظاهر أن يكون المراد بالاعتبار في الصور الأربعة إيراد الأحكام على وفق الوصف لا النص، أو الإيماء أو الإجماع على العلية وعلى ذلك يكون كلامهم بقطع النظر عن ذكر المرسل قاصرا على الغريب مما ذكره ابن الحاجب، وعلى ما في حكمه الذي تركه ونبهناك عليه قريبا، ولم يكن كلامهم شاملاً للمؤثر عند ابن الحاجب ولا للملائم، وتكون وجهة نظرهم في هذا التقسيم:

(أولاً) الاقتصار على المناسب الذي تكون مناسبته طريقًا دالة على العلية وحدها من غير نص ولا إجماع وهو الذي يحتاج لإقامة الأدلة الآتية على وجه كون مناسبته مفيدة للعلية، وبعبارة أخرى الاقتصار على موضع الخلاف بين الشافعية والحنفية؛ لأن ما عدا ما ذكر متفق عليه كما سيتضح.

(وثانيا) ملاحظة أن اعتبار الشارع للوصف المناسب بإيراد الحكم على وفقه إما أن يكون باعتبار خصوصه في خصوص الحكم أو في عمومه أو عمومه في خصوصه، أو عمومه. وبذلك تتحقق الأقسام الأربعة.

ثم إن طريقتهم على الوجه الثاني تكون موافقة لطريقة الآمدي غير أن تقسيمهم هذا قد زادوا فيه على ما ذكره الآمدي من الصور الواقعة في الشرع صورتين وهما اعتبار الخصوص في العموم والعكس، ونقصوا فيه عنه صورة واحدة

-وإن ذكروها في موضع آخر- وهي اعتبار الخصوص في الخصوص والعموم في العموم معا. ولا يرد على الآمدي -حيث اعتبر هاتين الصورتين اللتين زادهما الإمام وأتباعه غير واقعتين في الشرع- ما ذكروه من التمثيل للأولى بامتزاج النسبين في التقديم وللثانية بالمشقة في إسقاط قضاء الصلاة لأن المثال الأول تقديري لما علمت من الإجماع على علية امتزاج النسبين للتقديم في الميراث، والمثال الثاني قد جعله الآمدي من اعتبار العموم في العموم كما سبق في عبارته وبقي الكلام على الصورة التي ذكرها الآمدي هي اعتبار الخصوص في الخصوص والعموم في العموم معا ولم يذكرها الإمام وأتباعه في هذا التقسيم، ولكن ذكروها بعد ذلك ومثلوا لها جميعا بالقتل بالمثقل قياسا على القتل بالمحدد وسموا هذه الصورة بالملائم، وقرروا جميعا أنه متفق على قبوله بين القائسين. فإن هذه الصورة مشكلة لأن ابن الحاجب أورد هذا المثال لأحد أقسام الملائم على مذهبه وهو ما اعتبر عين الوصف في عين الحكم بالترتيب واعتبر جنسه في جنسه بالنص فإن أراد الإمام والآمدي وأتباعهما باعتبار الجنس في الجنس في هذه الصورة الاعتبار بالترتيب لا بالنص يكون الملائم عندهم مخالفًا للملائم عند ابن الحاجب من كل وجه، ويكون الاتفاق في التمثيل بالمثال السابق ناشئًا من اختلاف النظر فيه وعلى ذلك يرد على حكايتهم الاتفاق على قبوله بين القائلين ما سيأتي عن أبي زيد وأتباعه من أنه لا يقبل الوصف المناسب من غير اعتبار الشارع له بالنص أو الإجماع ولو اعتبر جنسه في جنس الحكم، وإن أرادوا باعتبار الجنس في الجنس في هذه الصورة الاعتبار بالنص يكون الملائم عندهم أخص من الملائم عند ابن الحاجب، ويرد عليهم أنه لا وجه للاقتصار على هذه الصورة وترك الصورتين الباقيتين مما ذكره ابن الحاجب، فإن أجابوا بأن هاتين الصورتين لم تقعا في الشرع وردت عليهم الأمثلة التي ذكرها ابن الحاجب وغيره. (اللهم) إلا أن يقال: إنها ترجع إلى المؤثر كما قاله الكمال والله أعلم.

(الأمر الثاني) يتخلص مما ذكرناه أن الوصف المناسب قسمان؛ لأنه إما معتبر أو غير معتبر، فالمعتبر تحته أقسام:

(الأول) ما اعتبر الشارع عينه في عين الحكم بالنص أو الإجماع وهو المسمى بالمؤثر عند ابن الحاجب والآمدي. وهذا مقبول عند الجميع حتى لو كان الوصف

غير مناسب فإنه متى نص الشارع أو وقع الإجماع على أن وصفًا من الأوصاف علة لهذا الحكم كان علة من غير نزاع.

(الثاني) أن يعتبر الشارع عينه في عين الحكم بالترتيب ولكن مع النص أو الإجماع على اعتبار عينه في جنس الحكم أو جنسه في جنسه أو عينه وهو المسمى بالملائم عند ابن الحاجب، وهو أيضا مقبول عند الجميع وما اشتهر عن أبي زيد من الحنفية من قبوله المؤثر فقط لا يخالف ما قلناه من الاتفاق لأن مراده بالمؤثر يشمل الملائم كما يؤخذ من إيراده أمثلة للمؤثر من أمثلة الملائم. بل في التحرير أن أبا زيد يلزمه أن يقول بملائم المرسل، وهو ما لم يعتبر عينه في عين الحكم بالترتيب ولكن اعتبر عينه في جنس الحكم أو جنسه في جنسه أو عينه بالنص أو الإجماع.

(والثالث) أن يعتبر بالترتيب فقط من غير أن يعتبر عينه في جنس الحكم أو جنسه في جنسه أو عينه بالنص أو الإجماع وهو أقسام فتارة يعتبر خصوصه في خصوص الحكم، وتارة يعتبر خصوصه في عموم الحكم، وتارة بالعكس وتارة يعتبر عمومه في عمومه وتارة يعتبر الخصوص في الخصوص والعموم في العموم معا.

فالأول هو الغريب والثاني والثالث لم يقعا في الشرع عند الآمدي، والرابع من جنس المناسب الغريب، والخامس نص الإمام والآمدي على أنه الملائم، وعلى أنه متفق على قبوله بين القائسين وقد تقدم ما فيه. فالغريب وما في حكمه موضع نزاع فمن اكتفى بالإخالة اعتبره ومن لم يكتف بها لم يعتبره. قال الآمدي: وقد أنكره بعضهم وإنكاره غير متجه لأنه يفيد الظن بالتعليل ولهذا إذا رأيناه شخصا قابل الإحسان بالإحسان والإساءة بالإساءة مع أنه لم يعهد قبل ذلك شيء فيما يرجع إلى المكافأة وعدمها غلب على الظن ما رتب الحكم عليه، والذي يؤيد ذلك أنه لا يخلو إما أن يكون الحكم قد ثبت لعلة أو لا لعلة. فإن كان لا لعلة فهو بعيد لما سبق تقريره من امتناع خلو الأحكام عن العلل، وإن كان لعلة فإما أن يكون لما لم يظهر أو لما يظهر. (الأول) يلزم منه التعبد وهو بعيد على ما عرف. (والثاني) هو المطلوب. ا.هـ بالحرف.

ثم استشكل الآمدي ذلك بالفرق بين ما نحن فيه وبين ما ذكره من صورة الاستشهاد وإن هذه الصورة من قبيل الملائم أي: ما اعتبر جنسه في جنس الحكم لأنا

ألفنا من تصرفات العقلاء مقابلة الإحسان بالإحسان والإساءة بالإساءة، أي: فيكون الجنس معتبرا في الجنس، ثم أجاب بأن فرض الكلام إنما هو في شخص لم يعهد من حالة قبل ذلك الفعل موافقة ولا مخالفة. ا.هـ ملخصا

هذا وقد علمت مما نقله السعد عن فخر الإسلام أن الحنفية إنما يشترطونَ التأثير بالنص أو الإجماع في وجوب العمل بالمناسب لا في جوازه. قال الزركشي في البحر: ومنع السهروردي في التنقيحات وجود المناسب الغريب ورد أمثلته إلى الملائم وإليه أشار الغزالي في شفاء الغليل، فإنه قال: قلما يوجد في الشرع اعتبار مصلحة خاصة إلا وللشرع التفات إلى جنسها وعلى الأصولي التقسيم وعلى الفقيه الأمثلة. ا.هـ هذا ما يتعلق بالوصف المناسب المعتبر.

(وأما) غير المعتبر فسماه ابن الحاجب بالمرسل وقسمه إلى ثلاثة أقسام: معلوم الإلغاء وهو مردود بالاتفاق، وغريب المناسب وهو الذي لم يعتبر عينه في جنس الحكم ولا جنسه في جنسه أو عينه بالنص أو الإجماع وهو مردود بالاتفاق أيضا،وملائم المرسل وهو ما اعتبر فيه ذلك وفيه الخلاف. وغير ابن الحاجب جعل القسمة ثلاثية: معتبر، وملغي، وغير معلوم الإلغاء والاعتبار، وهذا الأخير هو المسمى بالمرسل وبالمصالح المرسلة، وبالاستصلاح وهو الذي فيه الخلاف وحاصل هذا الخلاف أن مالكًا -رضي الله عنه- يقول بحجية المصالح المرسلة، وفي العضد أنه مروي عن الشافعي أيضا وفي جمع الجوامع أن إمام الحرمين كاد يوافق الإمام مالكًا أن لأنه قال بالمصالح المرسلة بشرط أن تكون المصلحة شبيهة بالمصالح المعتبرة وفاقًا، وبالمصالح المستندة إلى أحكام ثابتة الأصول في الشريعة. وبعبارة أخرى بشرط أن يكون له نظير علل به مع أنه في موضع آخر رد على الإمام مالك، وقال: إنه مخالف للأولين.

ونقلوا عن الإمام الغزالي أنه يقول بحجية المصالح المرسلة بشرط أن تكون المصلحة ضرورية كلية قطعية، كما سبق في مثال تترس الكفار بأسرى المسلمين، لكن في جمع الجوامع أن مثل ذلك ليس من المرسل لأنه معتبر بالنص والإجماع. وعبارة الغزالي في المستصفى تقتضي ذلك ولولا أنها طويلة لسقتها بالحرف، فإن فيها فوائد وكذلك عبارته في المنخول كما نقلها العطار لكن نقل عنه عبارة أخرى ينكر

فيها تصور لامرسل من غير أن يعزوها إلى كتاب له، وقد بحثت عنها في المستصفى فلم أجدها ونصها: إذا وجب اتباع المصالح لزم تغيير الأحكام عند تبدل الأشخاص، وتغير الأوقات واختلاف البقاع عند تبدل المصالح وهذا يفضي إلى تغير الشرع. ثم قال والصحيح أن الاستدلال بالمرسل في الشرع لا يتصور حتى يتكلم فيه بنفي أو إثبات إذ الوقائع لا حصر لها، وكذا المصالح، وما من مسألة تعرض إلا وفي الشرع دليل عليها إما بالقبول أو بالرد فإنا لا نعتقد خلو واقعة عن حكم الله تعالى فإن الدين قد كمل وقد استأثر الله برسوله وانقطع الوحي، ولم يكن ذلك إلا بعد كمال الدين قال الله تعالى: ﴿**اليوم أكملت لكم دينكم**﴾ [المائدة: ٣] والذي يدل على عدم تصوره أن أحكام الشرع تنقسم إلى مواقع التعبدات والمتبع فيها النصوص وما في معناها وما لم ترشد النصوص إليه لا تعبد فيه، وإلى ما ليس من التعبدات وهو ينقسم إلى ما يتعلق بالألفاظ كالإيمان والمعاملات والطلاق، وقد أحالنا الشارع في موجباتها إلى قضايا العرف فيها بنفي أو إثبات؛ إلا ما استثناه الشارع عليه الصلاة والسلام كالاكتفاء بالعثكال الذي عليه مائة شمراخ إذا حلف أن يضرب مائة لما ورد في قصة أيوب عليه السلام ولم ينسخ في شرعنا. وإلى ما يتعلق بغير الألفاظ وهو منقسم إلى ما ينضبط في نفسه كالنجاسات والمحظورات وطرق نقل الملك فهذه الأقسام منضبطة ومستنداتها معلومة وإلى ما لا ينضبط إلا بضبط مقابله كالأشياء الطاهرة والأفعال المباحة تنضبط بضبط النجاسة والحظر، وكذا الأملاك منتشرة تنضبط بضبط طرق النقل والإيذاء محرم على الاسترسال من غير ضبط، وينضبط بضبط ما استثنى الشرع في مقابلته فالوقائع إن وقعت في جانب الضبط ألحقت به وإن وقعت في الجانب الآخر ألحق به، وإن ترددت بينهما وتجاذبها الطرفان تتخيل في كل واقعة محبوسة بالأصول المتعارضة لا بد أن تشهد الأصول بردها أو قبولها. ا.هـ.

ويرد عليه ما ذكروه من الصور التي قال بها مالك والتي لا يمكن ردها إلى المصالح المعتبرة في الشرع كضرب المتهم في السرقة ليقر وقتل ثلث الأمة لاستصلاح ثلثيها، والقتل في التعزير ومصادرة الأغنياء وقطع اللسان في الهذر عند المصلحة.

ثم إن من رد المصالح المرسلة استدل بعدم الدليل على اعتبار إياها ومن قبلها

احتج بأنه لو لم يحتج بها لخلت وقائع عن الحكم الشرعي، ورد بمنع الملازمة لكفاية العمومات والأقيسة في شمول جميع الوقائع، وعلى تسليم عدم كفايتها يغني عن الاحتجاج بالمرسل الإباحة الأصلية، واعلم أن المرسل لا يتصور معه قياس لفقدان الأصل المقيس عليه. فمن احتج به اعتبره دليلاً شرعيا مستقلاً ولذلك يذكر في الأدلة الشرعية المتنازع فيها وفيه كلام كثير ومحله عند ذكر باقي الأدلة والله أعلم.

خاتمة لهذا التقسيم

قد رأينا أن نختم هذا التقسيم بمسألة شهيرة في كتب الأصول والنـزاع فيها في بعض الكتب طويل الذيل ثم ينتهي المطاف إلى أن الخلاف لفظي ليس له فائدة، أو له فائدة جدلية فقط، وهذه المسألة هي أن المناسبة هل تبطل بالمعارضة أو لا؟ وبعبارة أخرى هل تنخرم المناسبة بمفسدة تلزم الحكم راجحة على مصلحته أو مساوية له؟ وحاصل النـزاع فيها أن الوصف إذا كان مشتملاً على مصلحة تقتضي مشروعية الحكم وتجعله مناسبا وعلى مفسدة مساوية للمصلحة أو راجحة عليها تقتضي عدم مشروعيته وتجعله غير مناسب، فهل يكون تضمنه للمفسدة موجبا لبطلان مناسبته للحكم أو لا؟.

فيه مذهبان حكاهما الآمدي في الأحكام مع إقامة الحجج لكل منهما، والبحث فيها ولم يظهر من جملة كلامه اختياره لواحد منها، والإمام الرازي في المحصول والبيضاوي في المنهاج اختارا عدم البطلان، وابن الحاجب وابن السبكي في جمع الجوامع اختارا البطلان وقد مثلوا لها بما إذا سلك مسافر الطريق البعيد لا لغرض غير القصر فإنه لا يقتصر في الأظهر لأن المناسب وهو السفر البعيد عورض بمفسدة وهي العدول عن القريب، لا لغرض غير القصر حتى كأنه حصر قصده في ترك ركعتين من الرباعية. والحاصل أن المشقة في السفر المناسب للقصر ترتب عليها مصلحة التخفيف بالقصر، فإذا عدل عن طريق قصيرة إلى طويلة كان ذلك مفسدة لدخوله على إسقاط شطر الصلاة بدون عذر. فقد عارضت هذه المفسدة مصلحة القصر.

كذا في العطار (أما) إذا كانت المصلحة راجحة والمفسدة مرجوحة فقد اتفقوا على عدم البطلان وعللوا ذلك كما في مسلم الثبوت بشدة الاهتمام بالمصالح إذ ليس

من شأن الحكيم إهدار خير كثير لشر قليل، ومثال ذلك الجهاد فإن فيه إهلاك كثير من النفوس وهو مفسدة وفيه حفظ بيضة الإسلام وإعلان شأنه وتلك مصلحة عظمى أرجح من مفسدة إهلاك النفوس. ثم إن البيضاوي استدل على ما اختاره من عدم البطلان بأن الفعل وإن تضمن ضررا أزيد من نفعه لا يصير نفعه غير نفع لاستحالة انقلاب الحقائق، وإذا بقي نفعه بقيت مناسبته وإذا ثبت عدم البطلان مع المفسدة لزائدة فمع المساوية أولى.

وتقريره على قوانين المنطقيين أن نقول: لو بطلت مناسبة الوصف المتضمن لمصلحة لتضمنه ضررا أزيد من نفعه للزم انقلاب النفع إلى غيره لكن التالي باطل لما يلزم عليه من قلب الحقائق فالمتقدم مثله، ويثبت نقيضه وهو المطلوب. (أما) الصغرى فوجهها واضح وهي مسلمة. (وأما) الكبرى فوجهها أن معنى مناسبة الوصف للحكم أن يترتب على ربط الحكم به مصلحة فيلزم من بطلان المناسبة زوال المصلحة والفرض أنها موجودة فيلزم الانقلاب، وفيه نظر من وجهين:

(الأول) لا نسلم أن المصلحة كانت ثم انقلبت إلى مفسدة لأن عدم لزوم المفسدة شرط في كونها مصلحة فمع وجود المفسدة المساوية أو الراجحة لم تتحقق المصلحة بالمرة.

(الثاني) لو سلمنا ما ذكر في الوجه الأول لا نسلم أنه يلزم من بطلان المناسبة زوال المصلحة كما يؤخذ من عبارة الأحكام للآمدي في الرد على دليل القائل بعدم البطلان ونصها: إن أردت أن مناسبة الوصف تبنى على أنه لا بد في المناسبة من المصلحة على وجه لا يستقل بالمناسبة فمسلم، ولكن لا يلزم من وجود بعض ما لا بد منه في المناسبة تحقق المناسبة.

وإن أردت أنها مستقلة بتحقيق المناسبة فممنوع وذلك لأن المصلحة وإن كانت متحققة في نفسها، فالمناسبة أمر عرفي وأهل العرف لا يعدون المصلحة المعارضة بالمفسدة المساوية أو الراجحة مناسبة، ولهذا إن من حصل مصلحة درهم على وجه يفوت عليه عشرة يعد سفيها خارجا في تصرفه عن تصرفات العقلاء ولو كان كذلك مناسبا لما كان كذلك، وعلى هذا فلا يلزم من اجتماع المصلحة والمفسدة تحقق المناسبة.

وقول القائل: إن الداعي موجود فالمراد به المصلحة دون المفسدة. ا.هـ .

هذا وقد جعل صاحب مسلم الثبوت لزوم الاستحالة في انقلاب المناسب إلى غير المناسب لا في انقلاب المصلحة والنفع إلى غيرهما.

واستدل الإمام في المحصول على عدم البطلان بأدلة كثيرة:

(منها) أن المناسبتين المتعارضتين إما أن تكونا متساويتين أو إحداهما أرجح من الأخرى. فإن كان الأول فلا يخلو إما أن تبطل واحدة منهما بالأخرى فقط من غير عكس، وإما أن تبطل كل واحدة منهما بالأخرى؛ لأن المقتضي لعدم كل منهما وجود الآخر والعلة لا بد أن تكون حاصلة مع المعلول، فلو كان كل واحد منهما مؤثرا في الآخر لزم أن يكونا موجودين حال كونهما معدومين وهو محال فتعين القسم الثالث وهو عدم البطلان وهو المطلوب، وإن كانت المفسدة أقوى فلا يلزم التفاسد أيضا لأنه لو لزم التفاسد لكان بينهما منافاة، وقد بينا في القسم الأول عدم المنافاة وإذا زالت المنافاة لم يلزم من وجود أحدهما عدم الآخر. ا.هـ مع بعض تلخيص.

وفيه نظر فإن نختار أن المفسدة أبطلت المصلحة والمرجح لذلك أن درأ المفاسد مقدم على جلب المصالح، فلا يلزم الترجيح بلا مرجح.

(ومنها) أنه قد تقرر في الشرع إثبات الأحكام المختلفة نظرا إلى الجهات المختلفة مثل الصلاة في الأرض المغصوبة، فإنها من حيث إنها صلاة سبب الثواب ومن حيث إنها غصب سبب العقاب، والجهة المقتضية للثواب مشتملة على المصلحة والجهة المقتضية للعقاب مشتملة على المفسدة، أي وكل منهما معتبر في الشرع فلو كانت المناسبة تبطل لما صحت الصلاة، ولم تكن سبب الثواب. وفيه نظر واضح لأن هذا ليس مما نحن فيه لأن الكلام في مصلحة ومفسدة لشيء واحد ومفسدة الغصب لم تنشأ من الصلاة فإنه لو شغل المكان بغير الصلاة لحصل الإثم. وكذلك مصلحة الصلاة لم تنشأ من الغصب فإنه لو صلى في غير المغصوب لصحت.

(ومنها) أن العقلاء يقولون في فعل معين: الإتيان به فيه مصلحة في حقي لولا ما فيه من المفسدة الفلانية، ولولا صحة اجتماع جهتي المصلحة والمفسدة لما صح هذا الكلام. ا.هـ، وفيه نظر يعلم من كلام الآمدي السابق وحاصله أن بقاء

المصلحة لا يستلزم بقاء المناسبة. واحتج ابن الحاجب لبطلان المناسبة بأن العقل قاض بأن لا مصلحة مع مفسدة تساويها أو تزيد عليها، ومن قال لعاقل: بع هذا بربح مثل ما تخسر، أو أقل لم يقبل وعلل بأنه لا ربح حينئذ، ولو فعل لعد خارجا عن تصرفات العقلاء. ا.هـ، وفيه نظر إذ لنا أن نمنع عدم المصلحة مع المفسدة إلا إذا اشترطنا في المصلحة عدم لزوم المفسدة وما استند إليه من مثال البيع إنما يقتضي عدم ترتب الحكم لا زوال المصلحة والمناسبة بالكلية، وذلك متفق عليه بين الفريقين كما سيأتي. هذا خلاصة الحجاج بين الفريقين.

ثم اعلم أن الفريقين (القائل ببطلان المناسبة والقائل بعدم البطلان) متفقان على انتفاء الحكم في هذه الحالة إلا أنه عند القائل بالبطلان لعدم المقتضى وعند القائل بعدم البطلان لوجود المانع. ويرجع هذا إلى جواز تخصيص العلة وعدم جوازه فمن لم يجوز التخصيص قال بالأول، ومن جوزه قال بالثاني، ولا يترتب عليه فائدة إلا ما قاله العلامة الشربيني من أنه يترتب عليه انقطاع المستدل وعدمه. فعلى القول بعدم البطلان يكون تخلف الحكم لوجود المانع فلا ينقطع المستدل لبقاء ما علل به. وعلى القول بالبطلان يكون تخلف الحكم لعدم المقتضى فينقطع المستدل لتبين أن ما علل به ليس بعلة كما سيأتي توضيحه في النقض من القوادح.

هذا خلاصة ما يذكر في كتب الشافعية. وفي مسلم الثبوت وشرحه ما يفيد أن الحنفية تقول بعدم بطلان المناسبة إذا عارضتها مفسدة مساوية أو راجحة مع ترتب الحكمين، كما في نذر صوم يوم العيد فإنه صحيح عند الحنفية مع أن الصوم حرام وعبارته، واعلم أن الكلام ههنا في مقامين:

(الأول) أن المفسدة تبطل المناسبة وتعدمها وبه قال قائلوا الانخرام، وهذا ضروري البطلان؛ إذ المفروض كونه مناسبا مشتملاً على المصلحة ومع هذا مشتملاً على مفسدة والواقع لا يبطل.

(والثاني) أن المفسدة توجب عدم اعتبار الشارع المناسبة معها وهو مختار صاحب المحصول وجمهور الشافعية، واستدلوا بأن اعتبار مصلحة مع لزوم مفسدة أبعد من الحكيم كل البعد.

وما ذكره المصنف لا يبطل هذا بل الوافي به أن مقتضى حكمة الحكيم أن لا

يهدر ما هو الواقع، والواقع ههنا مصلحة ومفسدة فللحكيم أن يوفي حقهما إذ لا مانع، إذ المانع الذي يتخيل هو التضاد وهو غير مانع لاختلاف الجهة فافهم فإنه دقيق وبالتأمل حقيق.

ومن ههنا أي: من أجل جواز اجتماعها من جهتين صح النذر بصوم العيد عند الحنفية فإنه من جهة كونه صوما منسوبا لله كاسرا للشهوة فيه مصلحة فأثر فيه النذر فوجب به. ومن جهة كونه إعراضا عن ضيافة الله تعالى فيه مفسدة، وهو حرام. ا.هـ، ولقائل أن يقول: هل كل فعل فيه مصلحة مفسدة مساوية أو راجحة يترتب عليه حكم المصلحة، وحكم المفسدة حتى ولو كان الحكمان متنافيين أو ذلك مشروط بما إذا أمكن اجتماع الحكمين على الفعل الواحد والظاهر أنه لا بد من إمكان اجتماع الحكمين فحرر هذا الموضوع ولعل تحريره لا يختص بهذا الموضع والله أعلم.

البحث الرابع في **وجه كون المناسبة طريقًا دالة على العلية**

قد علمت أن الوصف المناسب الذي نريد إثبات عليته للحكم الشرعي لمكان مناسبته له هو الوصف الملائم للحكم بحيث يلزم من ترتيب الحكم عليه حصول مصلحة للخلق، أو دفع مفسدة عنهم، وهذه المصلحة أو دفع المفسدة صالحة لأن تكون مقصودة للشارع من شرع الحكم، وذلك كوصف الإسكار فإن تحريم المسكر يترتب عليه حصول مصلحة للخلق، وهي حفظ عقولهم من الضرر الذي يلحقها بتعاطي المسكرات. فإذا ورد في الشرع حكم وفي محله وصف مناسب لهذا الحكم من غير نص على عليته له أو إيماء إليها قد ترتب على ربط الحكم به مصلحة للخلق صالحة لأن تكون مقصودة للشارع من شرع هذا الحكم حصل الظن بأن هذا الوصف علة، وليس لدينا طريق يوصلنا إلى هذا الظن سوى مناسبة الوصف للحكم فيثبت أن المناسبة تدل على علية الوصف المناسب.

ولا يخفى أن هذا يتوقف على أمرين:

(الأول) أن الله تعالى شرع الأحكام لمصالح عائدة على العباد، إذ لو كانت مشروعة لا لمصلحة تعود عليهم لم تكن المصلحة التي رأيناها ناشئة عن الحكم

المترتب على هذا الوصف مقصودة للشارع من شرع الحكم، فلا يحصل الظن بأن هذا الوصف علة ولا تكون المناسبة طريقًا دالة على العلية.

(فإن قلت): إذا لم تكن الأحكام مشروعة للمصالح لا تتحقق المناسبة فضلاً عن دلالتها، لأن المناسبة على تعريف الآمدي قد أخذ في مفهومها أن تكون المصلحة مقصودة أي: للشارع من شرع الحكم كما صرح به ابن السبكي في جمع الجوامع.

(قلتُ): إن هذا التعريف مبني على أن الأحكام شرعت لمقاصد للعباد وإلا فحقيقة المناسبة هي ملائمة الوصف للحكم، بحيث يترتب عليه مصلحة سواء كانت مقصودة من شرع الحكم إذا جرينا على تعليل الأحكام أو ليست مقصودة إذا جرينا على عدم تعليلها.

(الأمر الثاني) أن هذه المصلحة التي رأيناها ناشئة عن هذا الحكم المترتب على هذا الوصف لم يوجد معها مصلحة أخرى تنشأ عن هذا الحكم المرتب على وصف آخر. إذ لو كان كذلك لم يحصل الظن بأن هذا الوصف هو المتعين للعلية لجواز أن يكون الوصف الآخر هو العلة، وحينئذ لا تكون مناسبة الوصف الأول دالة على عليته بل تكون في معرض المعارضة، وبذلك تعلم أن الأمر الثاني لا يتوقف عليه وجه كون المناسبة على الإطلاق تفيد العلية بل يتوقف عليه وجه كون مناسبة هذا الوصف الخاص دالة على عليته بخلاف الأمر الأول، ولذلك كان مدار الدليل على أن المناسبة طريق للعلية عليه.

إذا تمهد هذا فاعلم أن الأصفهاني في شرح المحصول قرر الاستدلال على أن المناسبة تفيد العلية بقياسين تقرير الأول هكذا: هذا حكم شرعي وكل حكم شرعي مشروع لمصالح العباد.

ثم بعد بيان المصلحة التي شرع الحكم لها إما هذه أو غيرها لا جائز أن يكون غيرها بالاستصحاب فتعين أن تكون المصلحة هي هذه.

ثم إذا ثبت أن هذه المصلحة هي التي شرع لها هذا الحكم ثبت أن هذا الوصف علة لهذا الحكم، وإذا ثبت ذلك ثبت أن المناسبة تفيد العلية إذ الفرض أن لا طريق للعلية سواها. ا.هـ، بزيادات كثيرة في تنظيم الدليل وتوجهه وتتميمه بحيث صار مثبتا للمطلوب وسيأتي ما يتعلق بإثبات مقدماته. ويمكنك أن تقرر هذا الدليل هكذا:

لو لم تكن المناسبة مفيدة لعلية الوصف ظنا لم تكن الأحكام الشرعية مشروعة لمصالح العباد لكن التالي باطل فيبطل المقدم ويثبت نقيضه، وهو المطلوب.

(أما) الملازمة فوجهها أنك قد علمت أن المناسبة إنما تفيد ظن علية الوصف المناسب لأنه يلزم من ترتيب الحكم عليه تلك المصلحة المقصودة للشارع من شرع الحكم.

فلو فرضنا أن المناسبة لا تفيد ظن علية الوصف لا تكون المصلحة التي رأيناها مترتبة على الحكم مقصودة للشارع، وكذا غيرها لأن الأصل عدمه فلا تكون الأحكام مشروعة للمصالح.

(وأما) بطلان التالي وهو أن الله تعالى شرع الأحكام لأجل مصالح العباد فقد استدل عليه البيضاوي في المنهاج بالاستقراء وفيه نظر فإن الاستقراء إنما يدل على أن هناك مصالح مع الأحكام، إما أن الأحكام شرعت لها وكانت مقصودة للشارع من شرع تلك الأحكام فلا يدل عليه الاستقراء لجواز أن تكون تلك المصالح حاصلة مع الأحكام اتفاقًا من غير قصد.

(والجواب) أنه يلزم من ثبوت اقتران غالب الأحكام بالمصالح أن تكون تلك المصالح مقصودة من شرع الأحكام إذ الاتفاق إنما يعقل في حكم أو حكمين لا في معظم الأحكام، وبذلك ظهر وجه قول الأسنوي: ومنه يعلم أن الله شرع أحكامه لرعاية مصالح عباده على سبيل التفضل والإحسان إلخ... واستدل الآمدي في الأحكام على بطلان التالي بالإجماع والمعقول فقال: أما الإجماع فهو أن أئمة الفقه مجمعة على أن أحكام الله تعالى لا تخلو عن حكمة ومقصود وإن اختلفوا في كون ذلك بطريق الوجوب كما قالت المعتزلة، أو بحكم الاتفاق والوقوع كما يقول أصحابنا. ا.هـ .

وقد اعترض ابن السبكي على من ادعى الإجماع على ذلك، وقال: إن دعوى الإجماع باطلة لأن المتكلمين لم يقولوا بتعليل الأحكام لمصالح لا بطريق الوجوب ولا الجواز وهو اللائق بأصولهم، وكيف ينعقد الإجماع مع مخالفة جماهير المتكلمين والمسألة من مسائل علمهم. ا.هـ المقصود منه.

(والجواب) أن المتكلمين إنما نفوا العلة والباعث بالمعنى الحقيقي كما سبق في

تعريف العلة. ولا أظن أن أحدا من العقلاء ينفي أن الله حكيم لا يفعل إلا لحكمة ولا يشرع حكما إلا لحكمة من غير أن تكون باعثة له بحيث يعد بذلك مستكملاً بغيره، بل على معنى أنها غاية وحكمة مترتبة على فعله وحكمه. كما سبق توضيحه في تعريف العلة فتذكر.

ثم قال الآمدي: وأما المعقول فهو أن الله حكم في صنعه فرعاية الغرض إما أن يكون واجبا أو لا يكون واجبا، فإن كان واجبا فلم يخل عنه المقصود ففعله للمقصود يكون أقرب إلى موافقة المعقول من فعله بغير مقصود، فكان لازما من فعله ظنا وإذا كان المقصود لازما في صنعه فالأحكام من صنعه فكانت لغرض ومقصود والغرض إما أن يكون عائداً إلى الله تعالى، أو إلى العباد ولا سبيل إلى الأول لتعاليه عن الضرر والانتفاع؛ ولأنه على خلاف الإجماع فلم يبق سوى الثاني. وأيضا فإن الأحكام مما جاء بها الرسول فكانت رحمة للعالمين لقوله تعالى: ﴿**وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين**﴾ [الأنبياء: ١٠٧] فلو خلت الأحكام عن حكمة عائدة للعالمين ما كانت رحمة بل نقمة لكون التكليف بها محض تعب ونصب. وأيضا قوله تعالى: ﴿**ورحمتي وسعت كل شيء**﴾ [الأعراف: ١٥٦] فلو كان شرع الأحكام في حق العباد لا لحكمة لكانت نقمة لا رحمة لما سبق. وأيضا قوله ﷺ: «**لا ضرر ولا ضرار في الإسلام**»[١] فلو كان التكليف لا لحكمة عائدة إلى العباد لكان شرعها ضررا محضا، وكان ذلك بسبب الإسلام وهو خلاف النص. ا.هـ .

(قلت): إن الغرض والمقصود إن أخذ على ظاهر كلامه كان محالاً على الله تعالى كما سبق توضيحه في تعريف العلة، وإن أخذ على أنه غاية وحكمة ترتبت على الحكم فلا استحالة بل هو الواقع كما حققه السيد في مواضع والله أعلم.

واستدل الإمام في المحصول على أن الله تعالى شرع أحكامه لمصالح عباده بعدة وجوه:

(الأول) أن الله تعالى خصص الواقعة المعينة بالحكم وذلك التخصيص إما أن يكون لمرجح أو لا، لا جائز أن يكون لغير مرجح وإلا لزم ترجيح أحد الطرفين على

(١) تقدم تخريجه .

الآخر بلا مرجح وهو محال فثبت أنه لمرجح، ثم ذلك المرجح إما أن يكون عائدا إليه تعالى، وإما أن يكون عائدا إلى العبد والأول باطل بإجماع المسلمين فتعين الثاني وهو أنه تعالى إنما شرع الأحكام لأمر عائد إلى العبد، ثم إن ذلك الأمر الراجع إلى العبد إما أن يكون مصلحة له أو مفسدة، وإما أن لا يكون مصلحة ولا مفسدة، والثاني والثالث باطلان بالاتفاق فتعين الأول فثبت أنه تعالى إنما شرع الأحكام لمصالح العباد.

واعترض عليه القرافي بما حاصله: أنه يكفي للترجيح بالإرادة وذلك أمر عائد إليه تعالى، ولئن سلمنا أنه غير الإرادة فلا نسلم أن كونه عائدا إلى الله تعالى خلاف الإجماع فإن المعتزلة يقولون من كمال حكمته رعاية المصالح فرعايتها كمال وعدمه نقص، والكمال راجع إليه. ا.هـ .

(الوجه الثاني) أنه تعالى حكيم بإجماع المسلمين، والحكيم لا يفعلُ إلا لمصلحة فإن من يفعل لا لمصلحة يكون عابثًا والعبث عليه محال للنص والإجماع والمعقول، (أما) النص فقوله تعالى: ﴿**أفحسبتم أنما خلقناكم عبثًا**﴾ [المؤمنون: ١١٥] ﴿**ربنا ما خلقت هذا باطلاً**﴾[آل عمران: ١٩١] ﴿**ما خلقناهما إلا بالحق**﴾[الدخان: ٣٩]، و(أما) الإجماع فقد أجمع المسلمون على أنه تعالى ليس بعابث (وأما) المعقول فهو أن العبث سفه والسفه صفة نقص، والنقص على الله تعالى محال فثبت أنه لا بد من مصلحة وتلك المصلحة يمتنع عودها إلى الله تعالى -عز وجل- كما بينا فلا بد من عودها إلى العبد فثبت أنه شرع الأحكام لمصالح العباد.

واعترض عليه القرافي بعدة أمور:

(أولاً) أن الاتفاق وقع على إطلاق الحكيم عليه تعالى مع الاختلاف في معناه فعند أهل السنة أنه حكيم بمعنى أنه موصوف بصفات الكمال العلم الشامل وغيره من الصفات السبعة. وعند المعتزلة أنه حكيم بمعنى أنه يراعي المصالح على حسب إطلاق الحكيم في العادة، فهذا القول إنما يتم على رأي المعتزلة دون أهل السنة لأنه لا يلزم من اتصافه بالصفات السبعة رعاية المصالح بل يرجح أحد الجائزين على الآخر بمجرد إرادته التي من شأنها أن ترجح لذاتها من غير مرجح. ا.هـ، ويمكن أن يجاب بأن اتصافه بصفات الكمال يقتضي أن يكون لأفعاله وأحكامه وحكم وغايات من غير أن تكون باعثة له على الحقيقة كما سبق.

(ثانيا) أن الآيات التي ساقها استدلالاً على أنه ليس بعابث ليس المراد بالعبث فيها رعاية المصالح بل عدم التكليف فمعنى قوله تعالى: ﴿**أفحسبتم أنما خلقناكم عبثًا**﴾[المؤمنون: ١١٥] أي: لغير التكليف وهكذا.

(ثالثًا) دعوى الإجماع على أنه ليس بعابث إنما تصح في إطلاق هذا اللفظ لإيهامه النقص، أما الخلق بغير معنى فلا نسلم الإجماع على عدمه بل يجوز عليه تعالى، ولا إجماع فيه.

(رابعا) لا نسلم قولهم العبث سفه إلخ... إذا فسر بالخلق لغير مصلحة، وإنما يكون سفها من المخلوق إذا أفسد في ملك الله تعالى، أو في ملك خلقه بغير إذن شرعي، وهذا لا يمكن فرضه في حق الله تعالى.

(والجواب) بمنع ما قاله القرافي لما علمت من أنه لا ينازع أحد في أن لأفعاله وأحكامه غايات وحكما، وإنما الخلاف في أنها باعثة على الحقيقة أو لا.

(الوجه الثالث) أنه تعالى خلق الآدمي مشرفًا مكرما لقوله تعالى: ﴿**ولقد كرمنا بني آدم**﴾ [الإسراء: ٧٠] ومن كرم أحدا ثم سعى في تحصيل مطلوبه كان ذلك السعي ملائما لأفعال العقلاء مستحسنا فيما بينهم فإذا ظن كون المكلف مشرفًا مكرما يقتضي ظن أنه تعالى لا يشرع إلا ما يكون مصلحة له.

واعترض عليه القرافي بأنه ليس كل ظن معتبرا كما في شهادة الفسقة والصبيان، والكفرة، فإنها لم تعتبر شرعا مع إفادتها الظن.

(والجواب) لأن هذا الظن قد أيده الواقع فإن غالب الأحكام الشرعية يترتب عليها مصالح للعباد.

(الوجه الرابع) أن الله تعالى خلق الآدميين للعبادة لقوله تعالى: ﴿**وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون**﴾ [الذاريات: ٥٦] والحكيم إذا أمر عبده بشيء فلا بد أن يزيح عذره ويسعى في تحصيل منافعه ودفع المضار عنه ليصير فارغ البال متمكنا من الاشتغال بأداء ما أمره به والاجتناب عما نهاه عنه، فكونه مكلفًا يقتضي ظن أنه تعالى لا يشرع إلا ما يكون مصلحة له. واعترض القرافي على (قوله بأن الحكيم) إلخ... بأن هذا في الحكمة العادية لا في الحكمة في حق الله تعالى، فلا يلزم فيها المناسبات. ا.هـ .

ويمكن أن يقال بأن الواقع في الأحكام الشرعية قد روعي فيها هذه المناسبات تفضلاً وإحسانا من الله تعالى.

(الوجه الخامس) النصوص الدالة على أن مصالح الخلق ودفع المضار عنهم مطلوب للشرع قال الله تعال: ﴿**وما أرسلناك إلا رحمةً للعالمين**﴾ [الأنبياء: ١٠٧]، وقال: ﴿**سخر لكم ما في السماوات وما في الأرض جميعا**﴾ [الجاثية: ١٣]، وقال -عز وجل-: ﴿**وما جعل عليكم في الدين من حرج**﴾ [الحج: ٧٨]، وقال ﷺ: «**بعثت بالحنيفية السهلة السمحة**»(١)، وقال: «**لا ضرر ولا ضرار في الإسلام**»(٢).

واعترض عليه القرافي بأن المراد بالإرادة في هذه الآية عند أهل السنة الأمر. (والجواب) أن الكلام في الأحكام الشرعية هل يترتب عليها مصالح أو لا فكون المراد بالإرادة في الآية الأمر أدل على المقصود كما هو ظاهر.

(الوجه السادس) أنه تعالى وصف نفسه بكونه رؤوفًا رحيما بعباده، وقال: ﴿**ورحمتي وسعت كل شيء**﴾ [الأعراف: ١٥٦] فلو شرع ما لا يكون للعبد فيه مصلحة لم يكن ذلك إلا رحمة ولا رأفة. واعترض عليه القرافي بأن المراد بالرحمة الإرادة لاستحالة الرحمة بمعناها الحقيقي عليه تعالى.

(ويجاب) بأن الرحمة في حقه تعالى إرادة التفضيل والإحسان لا مطلق إرادة والله أعلم، ثم قال الإمام فهذه الوجوه الستة دالة على أن الله تعالى ما شرع الأحكام إلا لمصالح العباد، ثم اختلفت الناس بعد ذلك فالمعتزلة صرحوا بأنه يجب أن يكون فعله مشتملاً على المصلحة، وأنه يقبح من الله فعل القبيح وفعل العبث، والفقهاء يقولون: إنما شرع الأحكام لمصالح العباد وأيدها بكل ما لديه وفي تعريف العلة أقام الأدلة على أن الله لم يشرع أحكامه لمصالح لا للعباد ولا له سبحانه وتعالى، وقد سبق هناك ما هو التحقيق من أن لله في أفعاله وأحكامه غايات وحكما من غير أن تكون باعثة له على شيء والله أعلم.

---

(١) أخرجه أحمد (٥/٢٦٦) والطبراني في الكبير (٧٨٦٨) من حديث أبي أمامة وصححه الألباني في الصحيحة (٢٩٢٤) .

(٢) تقدم تخريجه .

ثم إن الإمام في المحصول والآمدي في الأحكام قد ذكر أدلة كثيرة على أن الله تعالى لم يشرع أحكامه لمصالح تعارض ما سبق ومعظمها يرجع إلى مباحث كلامية كمسألة خلق أفعال العباد الاختيارية ولذلك أعرضنا عن تلخيصها والرد عليها.

هذا تمام القول في مسلك المناسبة وقد يظن من لا يحب الوقوف على مسائل العلوم مستوفاة أني أطلت الكلام في هذا المسلك ولو درى ما يحتاج إليه من البحث والتفصيل لاعتبرني ممن اختصر بل اقتصر أو قصر والله هو الموفق.

الطريق الخامس من الطرق الدالة على العلية (الشبه)

وفيه مباحث ثلاثة:

(الأول) في تحقيق معناه.

(والثاني) في تحقيق القول في قياس غلبة الأشباه وفي أنه من قياس الشبه أو ليس منه.

(والثالث) في ذكر الخلاف في الشبه وبيان مذاهب العلماء فيه والاحتجاج لكل مذهب.

(البحث الأول) في تحقيق معناه:

(أما) في اللغة فقال في المصباح الشبه بفتحتين من المعادن ما يشبه الذهب في لونه وهو أرفع الصفر والشبه أيضا والشبيه مثل كريم والشبه مثل حمل المشابه.

(أما) في الاصطلاح فيطلق على الوصف الشبهي ويطلق بالمعنى المصدري وهو كون الوصف شبيها وهو بهذا المعنى من المسالك، وبالمعنى الأول من العلل الجامعة، ويقال أيضا: قياس شبه وهو عبارة عن القياس الذي يجمع فيه بين الأصل والفرع بوصف شبهي، ومن المعلوم أن كل قياس لا بد فيه من كون الفرع شبيها بالأصل في علة جامعة إلا أن الأصوليين اصطلحوا على تخصيص هذا الاسم بهذا النوع من الأقيسة. ثم إنك إذا اطلعت على معظم كتب الأصول ترى اختلاطًا في الكلام على هذه الأمور الثلاثة، فبينما هم يتكلمونَ على الشبه بمعنى المسلك ترى الكلام لا ينطبق إلا على الوصف الشبهي أو على قياس الشبه فيضطر الناظر في ذلك إلى ارتكاب التأويل في عباراتهم باستخدام أو غير ذلك. والذي يجعل الخطب سهلاً أنها

أمور متلازمة وأن الكلام على واحد منها يستتبع الكلام على الآخر.

فمثلاً إذا قلنا أن الشبه بالمعنى المصدري مسلك من مسالك العلة كان الوصف الشبهي صالحًا للعلية وكان قياس الشبه حجة. وكذلك إذا قلنا إن قياس الشبه حجة كان الوصف الشبهي علة، وكان الشبه بالمعنى المصدري مسلكًا عند الجمهور خلافًا لابن الحاجب ومن تبعه الذين يقولونَ: إن الوصف الشبهي لا تثبت عليته إلا بمسلك آخر غير المناسبة كما سيأتي تفصيل القول في ذلك.

والمقصود الآن الكلام على الشبه بمعنى المسلك، ولما كان تحديده بتحديد الوصف الشبهي تعرضوا لبيانه ثم منه يعرف المسلك كما أنهم فيما سبق عرفوا المناسب ومنه عرفت المناسبة.

وقد اختلفوا في تعريف الوصف الشبهي اختلافًا عظيما حتى قال إمام الحرمين: لا يتحرر في الشبه عبارة مستمرة في صناعة الحدود وقال ابن السبكي: وقد كثر التشاجر في تعريف هذه المنـزلة (أي: منـزلة الشبه فإنه وسط بين الوصف المناسب والطردي) ولم أجد لأحد تعريفًا صحيحا. ا.هـ .

والسر في ذلك أن الوصف الشبهي وسط بين الوصف المناسب والوصف الطردي وفيه شبه بكل منهما ولذلك سمي الشبه فكان تمييزه عنها عسيرا.

وفي البحر المحيط أن قياس الشبه من أهم ما يجب الاعتناء به، وكذا الفرق بينه وبين الطرد أي: بين الوصف الذي ابتني عليه قياس الشبه وبين الوصف الطردي أو بين نفس قياس الشبه وقياس الطرد.

وقال ابن الأنباري: لست أرى في مسائل الأصول مسألة أغمض من هذه. ا.هـ، وها أنا أذكر لك جميع ما وقفت عليه من تعاريفه مع بسط القول فيها فأقول: (التعريف الأول) ما نقله الإمام في المحصول وتبعه البيضاوي في المنهاج عن القاضي أبي بكر فإنه قال: الوصف المقارن للحكم إما أن يكون مناسبا له بذاته، وإما أن لا يكون مناسبا له بذاته ولكنه يستلزم المناسب، وإما أن لا يكون مناسبا للحكم بذاته ولا مستلزما للمناسب. فالأول المناسب والثاني الشبه والثالث الطردي، فالوصف الشبهي هو المقارن للحكم الذي لا يكون مناسبا له بذاته ولكنه يستلزم

المناسب، والشبه بمعنى المسلك كون الوصف كذلك، فمثال الوصف المناسب السكر مع الحرمة فإنه مناسب لها بذاته كما سبق توضيحه في مسلك المناسبة، ومثال الوصف الشبهي وصف الطهارة الذي علل به وجوب النية في التيمم؛ حتى يقاس عليه الوضوء فإن الطهارة من حيث هي لا تناسب اشتراط النية وإلا لاشترطت في الطهارة عن النجس لكن تناسبه من حيث إنها عبادة والعبادة مناسبة لاشتراط النية. كذا في الأسنوي ووجه مناسبة العبادة لوجوب النية أن النية بها تتميز العبادة عن العادة.

(فإن قلت): إما أن تكون إزالة النجاسة طهارة أو لا تكون، فإن لم تكن طهارة فلا يصح ما قاله، وإلا لاشترطت في الطهارة عن النجس، وإن كانت طهارة فلا يخلو إما أن تكون الطهارة مستلزمة للعبادة أو لا تكون، فإن كان الأول لزم اشتراط النية في إزالة النجاسة أيضا. وإن كان الثاني فلا يصح ما قاله من أن الطهارة مناسبة لوجوب النية من حيث إنها عبادة.

(قلت): إن الطهارة قسمان: قسم طريقه الأفعال وهو الوضوء والتيمم والغسل، وهذه تستلزم العبادة، وقسم يعد من باب التروك وهو إزالة النجاسة وهذا لم يقصد منه بحسب الأصل التعبد.

ومثال الوصف الطردي ما علل به من جوز الوضوء بالماء المستعمل وهو قوله: مائع تبنى على جنسه القنطرة فيجوز الوضوء به كالماء في النهر، فإن بناء القنطرة على الماء ليس مناسبا ولا مستلزما للمناسب، ومثل ذلك قولهم: الخل مائع لا تبنى على جنسه القنطرة فلا تزال به النجاسة كالدهن وإنما زيد لفظ الدنس لإدخال الماء القليل فإنه لا تبنى عليه القنطرة ولكنها تبنى على جنسه. وللوصف الطردي أمثلة أخرى يعتبر ذكرها من قبيل الهذيان سنأتي على بعضها في مسلك الطرد، ثم إن تعريف القاضي للشبه بما ذكر فيه نظر من وجوه:

(الأول) أن القياس الذي يجمع فيه بين الأصل والفرع بالوصف الشبهي على ما قاله القاضي -وهو الصوف المستلزم للمناسب- هو القياس المسمى بقياس الدلالة وقياس الدلالة من قبيل قياس العلة المقابل لقياس الشبه؛ لأن الجمع فيه في الواقع إنما هو بذلك اللازم المناسب غير أنه اكتفى في التعبير بما يستلزمه.

(الثاني) أن القاضي وغيره قرروا أن قياس الشبه لا يصار إليه مع إمكان قياس العلة فلو كان قياس الشبه هو الذي جمع فيه بهذا الوصف الذي اعتبره القاضي وصفًا شبهياً لا يمكن أن يتحقق أبدا إذ لا يصح الإلحاق بهذا الوصف مع وجود لازمه المناسب.

(الثالث) لو كان الشبه على ما قاله القاضي لا يصح قول الشافعي إن تعذر المناسب كان حجة فإنه على كلامه لا يتعذر المناسب أبدا.

(فإن قلت): إن هذا النظر بوجوهه الثلاثة مبني على أن المناسب اللازم معلوم ويجوز أن يكون مراد القاضي أنه المستلزم للمناسب من غير أن يعلم ذلك اللازم المناسب، وإنما علمنا استلزامه له من التفات الشارع إليه فيرجع تعريفه إلى التعريف الصحيح الآتي.

(قلت): يبعد هذا أمران:

(الأول) تصريحهم بأن القياس المبني عليه هو قياس الدلالة.

(الثاني) إطباقهم على التمثيل له بالمثال السابق وبيانهم لعين ذلك اللازم المناسب. على أنك ستعلم أن الصوف الشبهي على التعريف الصحيح الآتي يعلم من التفات الشرع إليه في بعض الأحكام أنه مناسب في ذاته، وإن لم تدرك العقول مناسبته لا أنه مستلزم للمناسب (اللهم) إلا أن يقال: إن المراد على تسليم ما ذكر أنه متضمن المصلحة الناشئة من الحكم المرتب عليه، وإن لم تدرك لا أنه مستلزم لوصف آخر مناسب للحكم وهو بعيد. وعلى الجملة أن هذا التعريف على مقتضى ما ذكر ضعيف جدا.

وقال ابن السبكي: الذي رأيته في مختصر التقريب والإرشاد من كلامه (أي: القاضي) أن قياس الشبه إلحاق فرع بأصل لكثرة أشباهه للأصل في الأوصاف من غير أن يعتقد أن الأوصاف التي شابه الفرع فيها الأصل علة. ا.هـ .

وهذا التعريف لقياس الشبه يمكن أن يكون مبنيا على تعريفه السابق للوصف الشبهي بأن يقال: من غير أن يعتقد أن تلك الأوصاف علة بل تستلزم العلة. ويمكن أن يكون مبنيا على التعريف الصحيح الآتي بأن يقال من غير أن يعتقد أن تلك الأوصاف علة أي: مناسبة ولكن عهد التفات الشرع إليها في بعض الأحكام والله

أعلم.

(التعريف الثاني) وذكره الإمام في المحصول ولكن علم اعتبار جنسه القريب من جنس الحكم القريب. قال ابن السبكي: لأنه من حيث كونه غير مناسب يظن عدم اعتباره، ومن حيث أنه عرف تأثير جنسه القريب في الجنس القريب للحكم مع أن غيره من الأوصاف ليس كذلك ظن أن أولى بالاعتبار، والطردي هو غير المناسب الذي لا يعلم فيه اعتبار جنسه القريب في جنس الحكم القريب. مثال الوصف الشبهي الخلوة لإيجاب المهر عند المالكية، وعلى المذهب القديم عند الشافعية فإن هذا الوصف غير مناسب للحكم لأن وجوب المهر في مقابلة التمتع بالوطء ومجرد الخلوة وإن كانت مظنة للوطء لا تستحق أن تقابل في نظر العقول بالمال إلا أن جنس الوجوب وهو الحكم المطلق المتحقق في التحريم.

(فإن قلت): ما الفرق بين الوصف الشبهي على هذا التعريف وبين أحد أقسام المناسب وهو ما اعتبر جنسه في جنس الحكم، والذي قد مثلوا له بمثال المظنة المتحققة في الخلوة وفي الشرب؟

(قلت): الفرق بينهما أن نوع الوصف هنا غير مناسب لنوع الحكم بخلافه هناك فإن نوع الوصف مناسب لنوع الحكم في الصورتين المتحقق فيهما جنس الوصف وجنس الحكم، فإن وصف الخلوة بالزوجة وإن كانت مظنة للوطء غير مناسب لوجوب المهر -كما سبق توضيحه- بخلاف الخلوة بالأجنبية، فإنه مناسب للتحريم. وكذا الشرب لكونه مظنة القذف مناسب لوجوب الحد.

(فإن قلت): هل يشترط في الوصف الشبهي على هذا التعريف أن يكون جنس الوصف مناسبا لجنس الحكم في ذاته بحيث لو عرض على العقول لتلقته بالقبول.

(قلت): الظاهر أنه يشترط بدليل تعبيرهم بتأثير الجنس في الجنس، وبدليل المثال السابق، على أنه إذا لم يكن الجنس مناسبا للجنس فلا معنى لكون الوصف شبهيا (اللهم) إلا إذا كان اعتباره بالنص أو الإجماع حتى يظهر له ميزة على الوصف الطردي.

بقي في هذا المقام بحث مهم لم أر من تعرض له، وهو أن هذا التعريف الذي

اختاره الإمام في الرسالة البهائية لا أظن أنه ينطبق على كثير من الأوصاف الشبهية التي تنبني عليها الأقيسة الشبهية التي هي أكثر الأقيسة المستعملة في الفقه، بل لا يكاد ينطبق إلا على المثال السابق الذي يمثل به جميع من رأيت في كتبهم من الأصوليين، وهو بالنسبة إلى الشافعية لا يصح إلا على المذهب القديم كأنهم لم يجدوا وصفًا شبهيا بني عليه قياس شبه إلا على المذهب القديم. فالذي أعتقده أن هذا التعريف إذا قرر على ظاهره كما سبق، وكما هو مشهور في كتب الأصول يكون في غاية الضعف (أما) إذا أولناه وأردنا من اعتبار الجنس في الجنس التفات الشارع إليه في بعض الأحكام فإنه يرجع إلى التعريف الصحيح الآتي بيانه والله أعلم بالصواب، وإليه المرجع والمآب.

(التعريف الثالث) للوصف الشبهي هو الوصف الذي لا تظهر مناسبته بعد البحث التام ولكن ألف من الشارع الالتفات إليه في بعض الأحكام، فهو دون المناسب لأنه غير ظاهر المناسبة في ذاته أي أن العقل لو خلي ونفسه لا يدرك ملائمته للحكم، وإنما علم من التفات الشارع إليه أنه مناسب على الإجمال يترتب على مشروعية الحكم لأجله مصلحة لما علم أن الله إنما يشرع الأحكام لمصالح العباد بخلاف المناسب كالإسكار للتحريم، فإن كونه مزيل للعقل الضروري للإنسان وكونه مناسبا للمنع منه مما لا يحتاج في العلم به إلى ورود الشرع. وهو أيضا فوق الطردي لأن الشارع لم يلتفت إلى الوصف الطردي في شيء من الأحكام؛ ولكونه وسطًا بين المناسب والطردي وفيه شبه بكل منهما سمي الشبه.

وهذا التعريف هو الصحيح وقد نقله الآمدي عن أكثر المحققين، وقال: هو الأقرب إلى قواعد الأصول. وقد ذكر الغزالي في المستصفى في بيان الشبه قريبا من هذا التعريف. ثم بعد أن وضحه توضيحا تاما وميزه عن المناسب والطردي، قال: فإن لم يرد الأصوليون بقياس الشبه هذا الجنس فلست أدري ما الذي أرادوا أو بم فصلوه عن الطرد المحض وعن المناسب. ا.هـ .

وتوضيحه بالمثال أن تقول في إزالة الخبث: طهارة تراد للصلاة فيتعين فيها الماء كطهارة الحدث فإن المناسبة بين كونها طهارة تراد للصلاة وبين تعين الماء غير ظاهرة. إلا أننا لما رأينا الشارع التفت إليه واعتبره بأن رتب الحكم وهو تعين الماء

عليه في طهارة الحدث بالنسبة إلى الصلاة والطواف ومس المصحف غلب على ظننا أن هذا الوصف مناسب للحكم، وأنه مشتمل على المصلحة وذلك لأن الصلاة والطواف ومس المصحف اشترط الشارع فيها الطهارة عن الحدث المتعين فيها الماء. فإذا قلنا: في إزالة الخبث طهارة عن الخبث تراد للصلاة فقد اجتمع فيها قيود ثلاثة:كونها طهارة، وكونها عن الخبث، وكونها تراد للصلاة.

(أما) الأول والثالث فقد علمت أن الشارع التفت إليهما واعتبرهما بأن رتب حكم تعين الماء عليهما في بعض الأحكام من الصلاة وغيرها.

(وأما) القيد الثاني وهو كونها عن الخبث فلا يلتفت إليه الشارع ولم يعتبره في شيء من هذه الصور.

ولا شك أن إلغاء غير المعتبر أقرب وأنسب من إلغاء المعتبر فكانت العلة المقتضية لحكم تعين الماء هو الطهارة التي تراد للصلاة وكونها عن خبث لا تأثير له في المنع.

هذا توضيح ما في الشربيني مما يناسب هذا المقام. ولكون الوصف الشبهي وقياس الشبه المبني عليه في محل الغموض رأينا أن نذكر الأمثلة التي ساقها الغزالي في المستصفى لقياس الشبه. قال -رحمه الله- ما نصه: فعلينا الآن تفهيمه بالأمثلة ثم قال: أما أمثلة قياس الشبه فهي كثيرة، ولعل جل أقيسة الفقهاء ترجع إليها إذ يعسر إظهار تأثير العلل بالنص والإجماع والمناسبة المصلحية.

(المثال الأول) قول أبي حنيفة: مسح الرأس لا يتكرر تشبيها له بمسح الخف، والتيمم والجامع أنه مسح، فلا يستحب فيه التكرار قياسا على التيمم ومسح الخف ولا مطمع فيما ذكره أبو زيد من تأثير المسح فإنه أورد هذا مثالاً للقياس المؤثر. وقال ظهر تأثير المسح في التخفيف في الخف والتيمم فهو تعليل بمؤثر وقد غلط فيه إذ ليس يسلم الشافعي أن الحكم في الأصل معلل بكونه مسحا بل لعله تعبد أو معلل بمعنى آخر مناسب لم يظهر لنا والنـزاع واقع في علة الأصل وهو أن مسح الخف لم لا يستحب تكراره أيقال: إنه تعبد لا يعلل، أو لأن تكراره يؤدي إلى تمزيق الخف، أو لأنه وظيفة تعبدية تمرينية لا تفيد فائدة الأصل إذ لا نظافة فيه لكن وضع لكي لا تركن النفس إلى الكسل، أو لأنه وظيفة على بدل محل الوضوء لا على الأصل فمن

سلم أن العلة المؤثرة في الأصل هي المسح يلزمه. فالشافعي يقول: أصل يؤدى بالماء فيتكرر كالأعضاء الثلاثة فكأنه يقول: هي إحدى الوظائف الأربعة في الوضوء. فالأشبه التسوية بين الأركان الأربعة، ولا يمكن ادعاء التأثير والمناسبة في العلتين على المذهبين ولا ينكر تأثير كل واحد من الشبهين في تحريك الظن إلى أن يترجح.

(المثال الثاني) قال الشافعي -رحمه الله-: في مسألة النية طهاراتان فكيف يفترقان؟ وقد يقال: طهارة موجبها في غير محل موجبها فتفتقر إلى النية كالتيمم وهذا يوهم الاجتماع في مناسب هو مأخذ النية، وإن لم يطلع على ذلك .

(قلت): قال العلامة الشربيني: في تقرير هذا المثال قد علل وجوب النية بكونها طهارة لأن الشارع اعتبرها وحدها حيث رتب عليها وجوب النية في جميع الأغسال الواجبة، بل وغيرها للاعتداد بها وألغى كونها بالتراب إذا لم يعتبره في شيء من ذلك فيظن منه المناسبة. ا.هـ .

(فإن قلت): سبق أن الطهارة يلزمها العبادة وأن العبادة مناسبة لوجوب النية وأن الجمع بها من قبيل قياس العلة وأنه متى أمكن قياس العلة لا يصار إلى قياس النية.

(قلت): هذا مما اختلفت فيه الأنظار فمن اعتبر الجامع فيه وصف الطهارة، ولم ينقدح له معنى مناسب جعله من قياس الشبه، ومن انقدح له فيه معنى مناسب جعله من قياس العلة، وسيأتي في آخر عبارة الغزالي التنبيه على مثل ذلك والله أعلم.

ثم قال الغزالي: (المثال الثالث) تشبيه الأرز والزبيب بالتمر والبر؛ لكونهما مطعومين أو قوتين، فإن ذلك إذا قوبل بالتشبيه بكونهما مقدرين أو مكيلين ظهر الفرق. إذ يعلم أن الربا ثبت لسر ومصلحة والطعم أو الوقت وصف ينبئ عن معنى به قوام النفس والأغلب على الظن أن تلك المصلحة في ضمنها لا في ضمن الكيل الذي هو عبارة عن تقدير الأجسام.

(قلت): قد سبق أن بعض الأصوليين مثلوا بالطعم للمناسب، وقد بينا هناك توجيه مناسبته. ومن ذلك تعلم أن الأنظار قد تختلف في الأوصاف فقد ينقدح لبعض الناس فيها إثبات عليتها بمناسبة فتكون أوصافًا مناسبة ولا ينقدح ذلك لبعض آخر فتكون أوصافًا شبهية وقد أشار إلى ذلك الإمام الغزالي في آخر عبارته والله أعلم.

ثم قال الغزالي: (المثال الرابع) تعليلنا وجوب الضمان في يد السوم بأنه أخذ

لغرض نفسه من غير استحقاق وتعديه إلى يد العارية. وتعليل أبي حنيفة بأنه أخذ على جهة الشراء والمأخوذ على جهة الشراء كالمأخوذ على حقيقته ويعديه إلى الرهن فكل واحدة من العلتين ليست مناسبة ولا مؤثرة إذ لم يظهر بالنص أو الإجماع إضافة الحكم إلى هذين الوصفين في غير يد السوم وهو في يد السوم متنازع فيه.

(المثال الخامس) قولنا: إن قليل إرش الجناية يضرب على العاقلة لأنه بدل الجناية على آدمي كالكثير فإنا نقول: ثبت ضرب الدية، وضرب إرش اليد والأطراف ونحن لا نعرف معنى مناسبا يوجب الضرب على العاقلة فإنه على خلاف المناسب لكن يظن أن ضابط الحكم الذي تميز به عن الأموال هو أنه بدل الجناية على الآدمي فهو مظنة المصلحة التي غابت عنا.

(المثال السادس) قولنا في مسألة التبييت: إنه صوم مفروض فافتقر إلى التبييت كالقضاء، وهم يقولون: صوم عين فلا يفتقر إلى التبييت كالتطوع وكان الشرع رخص في التطوع ومنع من القضاء فظهر لنا أن فاصل الحكم هو الفرضية، وهذا وأمثاله مما يكثر شبهه وربما ينقدح لبعض المنكرين للشبه في بعض الأمثلة إثبات العلة بتأثير أو مناسبة أو بالتعرض للفارق وإسقاط أثره فيقول: هي مآخذ هذه العلل لا ما ذكرته من الإيهام.

(فنقول): لا يطرد ذلك في جميع الأمثلة وحيث يطرد فليقدر انتفاء ذلك المأخذ الذي ظهر لهذا الناظر وعند انتفائه يبقى ما ذكرناه من الإيهام وهو كتقديرنا في تمثيل المناسب بإسكار الخمر عدم ورود الإيماء في قوله تعالى: ﴿**إنما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء**﴾ [المائدة: ٩١].

(قلت): أي وعدم ورود (**كل مسكر حرام**) الحديث والمقصود أن المثال ليس مقصودا في نفسه فإن انقدح في بعض الصور معنى زائد على الإيهام المذكور فليقدر انتفاؤه. هذا حقيقة الشبه وأمثلته. ا.هـ -رحمه الله-.

المبحث الثاني

في تحقيق القول في قياس غلبة الأشباه وفي أنه من قياس الشبه أو ليس منه

اعلم أن قياس غلبة الأشباه إلحاق فرع بأكثر الأصلين شبها في الصفات التي تعتبر مناطًا للحكم، وحاصله أن يتردد فرع بين أصلين لمشابهته لكل منهما فيلحق بأعظمهما شبها في صفات مناط الحكم (مثاله) إلحاق العبد بالمال في إيجاب القيمة بقتله بالغة ما بلغت لأن شبهه بالمال في الحكم والصفة أكثر من شبهه بالحر فيهما.

(أما) الحكم فكونه يباع ويؤجر ويعار ويودع وتثبت عليه اليد.

(وأما) الصفة فكتفاوت أوصافه جودة ورداءة وتعلق الزكاة بقيمته إذا اتجر فيه.

(وأما) شبهه بالحر ففي الأحكام التكليفية والصفات البدنية ورجحت الأحكام والصفات الأولى حتى ألحق بالمال لأنها أدخل في باب الإتلاف كما سيأتي التنبيه عليه.

وقياس الشبه على ما يؤخذ مما حررنا به فيما سبق الوصف الشبهي الذي ينبني عليه هذا القياس هو إلحاق فرع بأصل في حكمه لوصف جامع بينهما هو وصف شبهي وقد سبقت أمثلته.

ثم إن الأوصاف التي شابه الفرع ذينك الأصلين فيها في قياس غلبة الأشباه، وكان لأحدهما أكثر شبها فيها من الآخر هل هي أوصاف شبهية فقط أو أوصاف مناسبة فقط أو تارة تكون أوصافًا شبهية وتارة تكون أوصافًا مناسبة. فإن كان الأول فقياس غلبة الِأشباه من قياس الشبه فقط ويكون بينه وبينه العموم والخصوص المطلق.

وإن كان الثاني فهو من قياس العلة فقط ويكون وبينه وبين قياس الشبه التباين.

وإن كان الثالث فتارة يكون من قياس الشبه وتارة يكون من قياس العلة، ويكون بينه وبين كل منهما العموم والخصوص الوجهين. إذا تمهد هذا فاعلم أن الأسنوي في شرح المنهاج جرى على أن قياس غلبة الأشباه نوع آخر مغاير لقياس الشبه، وأن تلك الأوصاف لابد أن تكون مناسبة، كما يؤخذ من استدلاله بعبارة

الغزالي في المستصفى. وابن السبكي في شرحه قرر أن قياس غلبة الأشباه إما أنه عين قياس الشبه وإما أنه نوع منه، وقال الناس فيه على هذين الاصطلاحين ولم يقل أحد أنه قسيم له.

ونحن إزاء هذا التضارب نذكر عبارات المتقدمين فيه ثم ننظر فيها ونبين ما وصلنا إليه من وجه الصواب في ذلك فنقول: قال الإمام في المحصول بعد أن ذكر للشبه تعريف القاضي، والتعريف الذي ذكر بعده ما نصه:

واعلم أن الشافعي -رضي الله عنه- سمى هذا القياس قياس غلبة الأشباه وهو أن يكون الفرع واقعا بين أصلين فإن كانت مشابهته لإحدى الصورتين أقوى من مشابهته للأخرى ألحق لا محالة بالأقوى فإما الذي يقع به الاشتباه، فالمحكي عن الشافعي -رضي الله عنه- أنه كان يعتبر الشبه في الحكم كمشابهة العبد المقتول للحر ولسائر المملوكات. وعن ابن علية أنه كان يعتبر الشبه في الصورة كرد الجلسة الثانية في الصلاة إلى الجلسة الأولى في عدم الوجوب، والحق أنه متى حصلت المشابهة فيما يظن أنه علة الحكم أو مستلزم لما هو علة الحكم صح القياس سواء كان ذلك في الصورة أو في الأحكام. ا.هـ .

وقال الآمدي في الأحكام: فمنهم من فسره (أي: الشبه) بما تردد فيه الفرع بين الأصلين ووجد فيه المناط الموجود في كل واحد من الأصلين إلا أنه يشبه أحدهما في أوصاف هي أكثر من الأوصاف التي بها مشابهته للأصل الآخر. فإلحاقه بما هو أكثر مشابهة هو الشبه، وذلك كالعبد المقتول خطأ إذا زادت قيمته على دية الحر فإنه قد اجتمع فيه مناطان متعارضان:

(أحدهما) النفسية وهو مشابه للحر فيها ومقتضى ذلك أن لا يزاد فيه على الدية.

(الثاني) المالية وهو مشابه للفرس فيها ومقتضى ذلك الزيادة إلا أن مشابهته للحر في كونه آدميا مثابا معاقبا، ومشابهته للفرس في كونه مملوكًا مقوما في الأسواق فكان إلحاقه بالحر أولى لكثرة مشابهته له، وليس هذا من الشبه في شيء فإن كل واحد من المناطين مناسب، وما ذكر من كثرة المشابهة إن كانت مؤثرة فليست إلا من باب الترجيح لأحد المناطين على الآخر، وذلك لا يخرجه عن المناسب وإن كان

يفتقر إلى نوع الترجيح.

ومنهم من فسره بما عرف المناط فيه قطعا غير أنه يفتقر في آحاد الصور إلى تحقيقه وذلك كما في طلب المثل في جزاء الصيد بعد أن عرف أن المثل واجب بقوله تعالى: ﴿**فجزاء مثل مـا قتـل من النعم**﴾ [المائدة : ٩٥] وليس هذا أيضا من الشبه إذ الكلام إنما هو مفروض في العلة الشبهية والنظر ههنا إنما هو في تحقيق الحكم الواجب وهو الأشبه لا في تحقيق المناط وهو معلوم بدلالة النص. ودليل أن الواجب هو الِأشبه أنه أوجب المثل ونعلم أن الصيد لا يماثله شيء من النعم فكان ذلك محمولاً على الأشبه كيف وهو مجزوم مقطوع به والشبه مختلف فيه وكيف يكون المتفق عليه هو نفس المختلف فيه؟

ومنهم من فسره بما اجتمع فيه مناطان مختلفان لا على سبيل الكمال إلا أن أحدهما أغلب من الآخر فالحكم بالأغلب حكم بالأشبه، وذلك كاللعان فإنه قد وجد فيه لفظ الشهادة واليمين، وليسا بمتمحضين لأن الملاعن مدع والمدعي لا تقبل شهادته لنفسه ولا يمينه. وهذا وإن كان أقرب من المذاهب المتقدمة إلا أنه مهما غلبت إحدى الشائبتين فقد ظهرت المصلحة الملازمة لها في نظرنا فيجب الحكم بها ولكنه غير خارج عن التعليل المناسب. ا.هـ، وقد ذكر الغزالي في المستصفى نحو ما ذكره الآمدي لأنه ذكر في الطرف الثالث الذي عقده لبيان ما يظن أنه من الشبه المختلف فيه، وليس منه ثلاثة أقسام ولا نرى حاجة لذكر القسم الأول لأنه ليس من الشبه قطعا، فنقتصر على ذكر القسمين الثاني والثالث قال -رحمه الله-:

(القسم الثاني) ما عرف منه مناط الحكم ثم اجتمع مناطان متعارضان في موضع واحد فيجب ترجيح أحد المناطين ضرورة فلا يكون ذلك من الشبه. (مثاله) أن بدل المال غير مقدر وبدل النفس مقدر والعبد نفس كالحر، مال كالفرس فإما أن يقدر بدله أو لا يقدر فتارة يشبه بالفرس وتارة بالحر، وذلك يظهر في ترجيح أحد المعنيين على الآخر وقد ظهر كون المعنيين من مناط الحكم، وإنما المشكل من الشبه جعل الوصف الذي لا يناسب مناطًا مع أن الحكم لم يضف إليه وههنا بالاتفاق، الحكم ينضاف إلى هذين المنطين.

(القسم الثالث) ما لم يوجد فيه كل مناط على الكمال لكن تركبت الواقعة

من مناطين وليس يتمحض أحدهما فيحكم فيه بالأغلب.

(مثاله) أن اللعان مركب من الشهادة واليمين وليس بيمين محض لأن يمين المدعي لا تقبل والملاعن مدع وليس بشهادة لأن الشاهد يشهد لغيره وهو إنما يشهد لنفسه، وفي اللعان لفظ اليمين والشهادة فإذا كان العبد من أهل اليمين لا من أهل الشهادة وتردد في أنه هل هو من أهل اللعان وبان لنا غلبة إحدى الشائبتين فلا ينبغي أن يختلف في أن الحكم به واجب وليس من الشبه المختلف فيه. وكذلك لفظ الظهار محرم وكلمة زور فيدور بين القذف والطلاق.

وزكاة الفطر تتردد بين المؤنة والقربة، والكفارة تتردد بين العبادة والعقوبة وفي مشابههما فإذا تناقض حكم الشائبتين، ولا يمكن إخلاء الواقعة عن أحد الحكمين وظهر دليل على غلبة إحدى الشائبتين ولم يظهر معنى مناسب في الطرفين فينبغي أن يحكم بالأغلب الأشبه، وهذا أشبه هذه الأقسام الثلاثة بمأخذ الشبه فإنا نظن أن العبد ممنوع من الشهادة لسر فيه مصلحة وممكن من اليمين لمصلحة. وأشكل الأمر في اللعان وبان أن إحدى الشائبتين أغلب فيكون الأغلب على ظننا بقاء تلك المصلحة المودعة تحت المعنى الأغلب.

(فإن قيل): بم يعلم المعنى الأغلب المعين.

(قلنا): تارة بالبحث عن حقيقة الذات وتارة بالأحكام وكثرتها وتارة بقوة بعض الأحكام وخاصيته في الدلالة وهو مجال نظر المجتهدين، وإنما يتولى بيانه الفقيه دون الأصولي والفرض أنه إذا سلم أن أحد المناطين أغلب وجب الاعتراف بالحكم بموجبه لأنه إما أن يخلى عن أحد الحكمين المتناقضين وهو محال، أو يحكم بالمغلوب أو بالغالب فيتعين الحكم بالغالب فكيف يلحق هذا بالشبه المشكل المختلف فيه.

نعم لو دار الفرع بين أصلين وأشبه أحدهما في وصف ليس مناطًا وأشبه الآخر في وصفين ليسا مناطين فهذا من قبيل الحكم بالشبه والإلحاق بالأشبه والأمر فيه إلى المجتهد فإن غلب على ظنه أن المشاركة في الوصفين توهم المشاركة في المصلحة المجهولة عنده التي هي مناط الحكم عند الله تعالى، وكان ذلك أغلب في نفسه من مشاركة الأصل الآخر الذي لم يشبه إلا في صفة واحدة فحكم هنا بظنه، فهذا من قبيل الحكم بالشبه أما كل وصف ظهر كونه مناطًا للحكم فاتباعه من قبيل قياس

الشبه. ا.هـ .

هذا ما أردنا نقله من كلام أئمة الأصول فيما يختص بقياس غلبة الأشباه وما لم نذكره من كلام غيرهم لا يخرج عنه، ويؤخذ من مجموع هذا الكلام أن الفرع تارة يتردد بين أصلين فيشبه كلاً منهما أوصاف مناسبة للحكم ويلحق بأكثرها شبها، وتارة يتردد بينهما فيشبههما في أوصاف شبهية ليست مناسبة للحكم ويلحق بأكثرها شبها أيضا، فعلى ذلك يكون قياس غلبة الأشباه تارة من قياس العلة أي: إذا كانت الأوصاف قول الغزالي فيما نقلناه من عبارته: (نعم لو دار الفرع بين أصلين إلخ..) فيعلم من ذلك أن ما قاله الأسنوي من أن قياس غلبة الأشباه نوع آخر غير قياس الشبه ليس على إطلاقه كما أن قول ابن السبكي: إن قياس غلبة الأشباه إما عين قياس الشبه، أو نوع منه ليس على إطلاقه وإن كانت عبارته أقرب إلى الواقع؛ لأن كثيرا من الأصوليين صرحوا بأن قياس الشبه هو قياس غلبة الأشباه.

وعبارة الإمام الرازي في المحصول ظاهرة في أن الإمام الشافعي -رضي الله عنه- يسمي قياس الشبه قياس غلبة الأشباه، وكذلك ما ذكره ابن السبكي نفسه من أن بعضهم يحتج بقياس الشبه بشرط أن يجتذب الفرع أصلان والله أعلم.

بقي علينا أمران:

(أحدهما) اعتبار الآمدي والغزالي لما ذكراه من الأمثلة في القسمين .

(الثاني والثالث) مما تردد بين أصلين وأشبه كلاً منهما في معنى مناسب وبذلك حكما بأن مثل هذا ليس من الشبه، مع أن غيرهما أورد هذه الأمثلة بعينها لقياس الشبه فإن ابن السبكي أورد ما ذكراه في القسم الثالث من إظهار المتردد بين القذف والطلاق واللعان المتردد بين اليمين والشهادة، واعتبرها فروعا تتفرع عليه وزاد عليها الحوالة تتردد بين الاستيفاء والاعتياض والجنين يشبه بعض الأم ويشبه إنسانا منفردا ونبه على أنه يتفرع على تردد هذه الأبواب بين معانيها فروع كثيرة وأشار إلى أن الإحاطة بأمثال ذلك إنما تعرف من كتب الأشباه والنظائر.

ولعل السر في هذا الاضطراب اختلاف الأنظار في تطبيق المناسبة والشبه فإن المناسبة (منها) جلية، (ومنها) خفية فقد يرى بعض الناظرين أن هذا الوصف مناسب للحكم، ويرى بعض آخر أنه ليس كذلك بل هو شبهي (ثانيهما) أن اعتبار مدى

مشابهة العبد المقتول للحر أكثر فكان إلحاقه به أولى لما قدمناه في هذا المثال من أن مشابهته للمال أكثر فكان إلحاقه به أولى، وفي حواشي جمع الجوامع أن إلحاقه بالأموال في الضمان موافق لما مشى عليه الفقهاء وقد بين السر في ذلك العلامة الشربيني بأنه إذا كان القياس في الإتلاف فالمعتبر خصوص باب الإتلاف لا جميع الأبواب، إذ اعتبار الشارع لوصف في باب العبادات مثلاً لا يدلُ على اعتباره له في باب الإتلاف ومشابهته العبد للحر في باب الإتلاف أقل من مشابهته للمال. ا.هـ ،

والله أعلم بالصواب.

المبحث الثالث

في بيان مذاهب العلماء في (الشبه) وإقامة الأدلة لكل مذهب

اعلم أنه وقع الإجماع على أن قياس الشبه لا يصار إليه مع إمكان قياس العلة، ثم اختلفوا فيه إذا تعذر قياس العلة والذي يؤخذ من مجموع كلام الأصوليين في حكاية هذا الخلاف أن المذاهب على سبيل الإجمال ثلاثة:

(المذهب الأول) أن قياس الشبه حجة، وأن الوصف الشبهي يصح أن يعتبر علة ولكن مع عدم اعتبار الشبه بالمعنى المصدري مسلكًا وطريقًا دالاً على علية الوصف الشبهي لضعفه، بل لا بد من إثبات عليته بمسلك آخر من المسالك ما عدا مسلك المناسبة لأنه لو ثبت بها لا يكون وصفًا شبهيا، بل يكون وصفًا مناسبا، وعلى هذا المذهب جرى ابن الحاجب ويعرفون الشبه عليه بما يثبت بدليل منفصل. واحتج لهذا المذهب بأن كون الوصف شبهيا يفيد ظنا ما بالعلية أي: ظنا ضعيفًا وقد ينازع في إفادته الظن فيحتاج إلى إثباته بأحد مسالك العلة غير المناسبة كما سبق.

وفيه نظر فإنه متى صح التعليل بالوصف الشبهي فكونه شبهيا وهو المسلك كاف في الدلالة على عليته من غير حاجة إلى مسلك آخر، فإن النـزاع مفروض فيما إذا عدم الوصف المناسب فتأمل.

(المذهب الثاني) أن قياس الشبه ليس بحجة وليس الوصف الشبهي بعلة، ولا كونه شبهيا بل المسالك. قال في البحر المحيط: قال ابن السمعاني: وبه قال أكثر الحنفية وإليه ذهب من ادعى التحقيق منهم، وصار إليه أبو زيد ومن تبعه، وذهب إليه أبو بكر، والأستاذ أبو منصور البغدادي. ا.هـ كلام ابن السمعاني.

قال في البحر: وإليه ذهب أبو إسحاق المروزي والشيرازي، والقاضي أبو الطيب، وأبو بكر الصيرفي، والقاضي ابن الباقلاني، لكن هو عند القاضي أبي الطيب والشيخ أبي إسحاق الشيرازي صالح لأن يرجح به، وبه جزم القاضي أبو بكر في ترجيح العلل من كتاب التقريب، ونسب صاحب مسلم الثبوت هذا القول أيضا إلى الحنفية وإلى القاضي أبي بكر الباقلاني والصيرفي والشيخ أبي إسحاق. واحتج لهذا المذهب ما ذكره البيضاوي في المنهاج من أن الشبه ليس بمناسب وكل ما ليس

مناسبا مردود بالإجماع فالشبه مردود بالإجماع، ومراده بالشبه الوصف الشبهي ومعنى كونه مردودا أنه لا يصح التعليل به، ومتى ثبت أنه لا يصح التعليل به ثبت أن كونه شبيها ليس مسلكًا من مسالك العلة وأن قياس الشبه المبني عليه ليس بحجة، وجميع ما ذكر هو المطلوب.

وفيه أنه إن أريد بالمناسب المناسب بالذات فلا نسلم الكبرى إذ ليس كل ما ليس مناسبا بالذات مردودا بالإجماع. وإن أريد به المناسب مطلقًا سواء كان مناسبا بالذات أو بحسب التفات الشرع إليه كما سبق فالصغرى ممنوعة، فإن الشبه مناسب بحسب التفات الشرع إليه كما سبق، فالصغرى ممنوعة فإن الشبه مناسب بحسب التفات الشرع أو بالتبع على حسب التفاسير السابقة. واحتج له ثانيا كما في المحصول بأن المعتمد في إثبات القياس على عمل الصحابة ولم يثبت عنهم أنهم تمسكوا بالشبه. ا.هـ، ولم يجب عنه الإمام ولنا أن نمنع عدم تمسك الصحابة به فليس جميع الأقيسة المنقولة عنهم من أقيسة المعاني والله أعلم.

وبعد ففي هذا المذهب أمور:

(الأول) أطلق جميع من رأيت كتبهم من الأصوليين في حكاية هذا المذهب القول برد قياس الشبه أي: سواء كان منصوصا على علية الوصف أو مجمعا عليها أو لم يكن، وفي الآيات البينات لابن قاسم ما نصه: وقضية ذلك أي: ثبوت علية الشبه بالنص أو الإجماع أن القياس باعتبار الوصف الغير المناسب بالذات قياس شبه وإن نص الشارع على علية ذلك الوصف أو أجمعوا عليها وأن في حجيته الخلاف الذي ذكره المصنف، وقد يستشكل جريان القول برده مع ورود النص أو الإجماع على العلية (اللهم) إلا أن يقال: النص على العلية لا يستلزم تعديها ويحتمل، ولعله أقرب أنه حيث ورد النص أو الإجماع على العلية خرج القياس عن كونه قياس الشبه الذي هو محل الخلاف فليراجع. ا.هـ .

(أقول): قد سبق أننا ذكرنا في مسلك المناسبة عند الكلام على المؤثر أن المنصوص على عليته أو المجمع عليها مقبول بالاتفاق ولو لم يكن مناسبا، وعبارة الغزالي في المستصفى في مبحث المناسبة: (ومعنى كونه مؤثرا أنه ظهر تأثيره في الحكم بالإجماع أو النص، وإذا ظهر تأثيره فلا يحتاج إلى المناسبة). ا.هـ .

ويؤخذ من السعد على العضد، والشربيني على جمع الجوامع أنه في هذه الحالة يسمى قياس شبه، فيتلخص من مجموع ذلك أن محل النـزاع هو قياس الشبه الذي لم ينص على عليته ولم يجمع عليها قطعا من غير تردد والله أعلم بالصواب.

(الأمر الثاني) حكاية هذا القول عن الحنفية مشكلة فإن إمام الحرمين نقل في البرهان القول بالشبه الصوري الذي هو أضعف أنواع الأقيسة الشبهية عن أبي حنيفة -رضي الله عنه- فإنه ألحق التشهد الثاني بالأول في عدم الوجوب. ونقل الغزالي في شفاء الغليل كما ذكره الزركشي في البحر عن الشافعي، وأبي حنيفة، ومالك القول بالشبه بطرق تمسكهم به، وقال في المستصفى: ولعل جل أقيسة الفقهاء ترجع إليه إذ يعسر إظهار تأثير العلل بالنص والإجماع والمناسبة المصلحية.

ثم ذكر من أمثلة الشبه قول أبي حنيفة: مسح الرأس لا يتكرر تشبيها له بمسح الخف والتيمم والجامع أنه مسح، وقد سبقت عبارته، ثم إنهم إذا قالوا بحجية قياس الشبه أي: من غير نص أو إجماع على علية الوصف الشبهي كما هو فرض الكلام فكيف يتفق ذلك مع عدم القول بالإخالة فليحرر هذا الموضوع فإني لم أجد في كتبنا ولا في كتبهم ما يشفي الغليل، والاعتذار عن هذا التضارب بأن ذلك مبني على اختلاف الأنظار في الأوصاف المناسبة والشبهية من حيث تطبيقها على جزئياتها لا يفيد في رتق هذا الفتق والله أعلم بحقائق الأمور.

(الأمر الثالث) نسبة هذا القول إلى القاضي مشكلة أيضا؛ لأن قياس الشبه على تعريفه السابق هو قياس الدلالة وقياس الدلالة من قبل قياس العلة الذي ليس موضع خلاف، ولذلك لم يذكره ابن السبكي في جمع الجوامع مع من رد قياس الشبه بعد أن ذكر تعريفه السابق، ولعلهم نسبوا له هنا القول برده بالنظر إلى تعريف آخر فقد ذكر الأصوليون له تعاريف أخرى غير تعريفه السابق تقرب من التعريف الصحيح للشبه وقد ذكرنا بعضها فيما سبق والله أعلم.

(المذهب الثالث) أن قياس الشبه حجة وأن الوصف الشبهي صالح للعلية، وأن الشبه بالمعنى المصدري مسلك من مسالك العلة وهو مذهب الجمهور، وذكر الزركشي في البحر كونه حجة حكما والقرطبي عن أصحابنا وأصحابهم. وقال شارح العنوان أنه قول أكثر الفقهاء، وقال في القواطع أنه ظاهر مذهب الشافعي

-رضي الله عنه- وقد أشار إلى الاحتجاج به في مواضع من كتبه: (منها) قوله في إيجاب النية طهارتان فكيف يفترقان، وتابعه عليه أكثر الأصحاب كذا في البحر المحيط.

وفي ابن السبكي نقلاً عن القاضي في مختصر التقريب أنه قال: إن ذلك يؤثر عن الشافعي -رضي الله عنه- ولا يكاد يصح عنه مع علو رتبته في الأصول. ا.هـ.

ومثله ما قاله الشيخ أبو إسحاق في اللمع وزاد عليه أن كلام الشافعي متأول محمول على قياس العلة، فإنه يرجح بكثرة الأشباه ويجوز ترجيح العلل بكثرة الأشباه. ا.هـ.

ونحن ننقل ما وقفنا عليه من عبارات الإمام -رضي الله عنه- في الأم والرسالة لتتعرف منها الحقيقة، قال -رضي الله عنه- في باب إثبات القياس والاجتهاد من الرسالة: (والقياس من وجهين:

(أحدهما) أن يكون الشيء في معنى الأصل فلا يختلف القياس فيه، وأن يكون الشيء له في الأصول أشباه فذلك يلحق بأولاها به، وأكثرها شبها فيه.

وقد يختلف القائسون في هذا. ا.هـ، وقال -رضي الله عنه- في البيان الخامس من الرسالة ما نصه: وموافقته تكون من وجهين:

(أحدهما) أن يكون الله ورسوله حرم الشيء منصوصا أو أحله لمعنى فإذا وجدنا ذلك المعنى فيما لم ينص فيه بعينه كتاب ولا سنة أحللناه أو حرمناه لأنه في الحلال أو الحرام، أو نجد الشيء يشبه الشيء منه والشيء من غيره، ولا نجد شيئًا أقرب به شبها من أحدهما فنلحقه بأولى الأشباه شبها به كما قلنا في جزاء الصيد. ا.هـ.

وقال -رضي الله عنه- في باب اجتهاد الحاكم في الأم ما نصه: والقياس قياسان:

(أحدهما) أن يكون في مثل معنى الأصل فذلك الذي لا يحل لأحد خلافه ثم قياس أن يشبه الشيء بالشيء من الأصل، والشيء من أصل غيره فيشبه هذا بهذا الأصل ويشبه غيره بالأصل غيره. قال الشافعي: وموضع الصواب فيه عندنا والله تعالى أعلم أن ينـظر فأيهما كان أولى بشبهه صيره إليه. إن أشبه أحدهما في

خصلتين والآخر في خصلة ألحقه بالذي هو أشبه في خصلتين. ا.هـ .

فهذه النصوص صريحة في أنه -رضي الله عنه- يقول بقياس غلبة الأشباه احتجاجا لا على سبيل الترجيح به وما نقلناه سابقًا عنه من قوله: (طهارتان فكيف يفترقان) صريح أيضا في أنه يحتج بقياس الشبه الذي لم يتردد الفرع فيه بين أصلين. والخلاصة أنه يحتج بقياس الشبه بنوعيه والله أعلم.

ثم اختلف القائلون بحجيته من وجهين:

(الأول) أن منهم من اعتبره مطلقًا، ومنهم من اشترط في اعتباره أن يجتذب الفرع أصلان، وليس له أصل سواهما فيلحق بأحدهما بغلبة الأشباه. وخلاصته أنه يحتج بنوع من قياس الشبه فقط وهو قياس غلبة الأشباه.

(الوجه الثاني) اختلفوا في الأشباه التي يغلب بها على أربعة أقوال:

(الأول) أن المعتبر المشابهة في الحكم فقط دون الصورة حكاه الإمام الرازي في المحصول، والبيضاوي في المنهاج، عن الشافعي -رحمه الله- ولهذا ألحق العبد المقتول بسائر المملوكات في لزوم قيمته على القاتل وإن زادت على الدية بجامع أن كلاً منهما يباع ويشرى، وقد سبق توضيح هذا المثال. وحكاه ابن السمعاني عن أصحابنا كوطء الشبهة فإنه مردود إلى النكاح في وجوب المهر لشبهة الوطء بالنكاح في الأحكام.

قال ابن السبكي: ومن أمثلته أن تقول: في الترتيب في الوضوء عبادة يبطلها الحدث، فكان الترتيب فيها مستحقًا كالصلاة، فالمشابهة في الحكم الذي هوالبطلان بالحدث ولا تعلق له بالترتيب وإنما هو مجرد شبه.

(ومنها) الأخ لا يستحق النفقة على أخيه لأنه لا يحرم منكوحة أحدهما على الآخر فلا يستحق النفقة كقرابة بني العم. ا.هـ .

(الثاني) اعتبار المشابهة في الصورة، حكاه الإمام والبيضاوي عن ابن علية وهو بالتصغير -إبراهيم بن إسماعيل الجهمي- كقياس الخيل على البغال والحمير في سقوط الزكاة بصورة شبه، أو كقياس الخيل على البغال والحمير في حرمة اللحم، وحكاه ابن السمعاني عن بعضه معللاً بوجود الشبه، قال: وإذا جاز تعليل الأصل بصفة من ذاته جاز تعليله بصفة من صفاته. ولأن العلل أمارات فيجوز أن يكون الشبه في

الصورة أمارة على الحكم، كما يجوز أن يكون الشبه في المعنى أو الحكم أمارة على الحكم.

قال: وهذا ليس بصحيح إنما الصحيح أن مجرد الشبه في الصورة لا يجوز التعليل به لأن التعليل ما كان له تأثير في الحكم بأن يفيد قوة في الظن للحكم بها، والشبه في الصورة لا تأثير له في الحكم وليس هو مما يفيد قوة في الظن حتى يوجب حكما. ا.هـ .

وقال الأستاذ أبو منصور: وذهب قوم من أهل البدع إلى اعتبار المشابهة في الصورة وهو قول الأصم ولهذا زعم أن ترك الجلسة الأخيرة من الصلاة لا يضر كالجلسة الأولى، ولا يعتد بخلافه، وهذا ما نقله إمام الحرمين في البرهان عن أبي حنيفة، ونقله عن أحمد في إلحاقه الجلوس الأول بالثاني في الوجوب. كذا في البحر المحيط مع زيادة، وعبارة ابن السبكي: واعتبر ابن علية المشابهة في الصورة دون الحكم ومقتضى ذلك قتل الحر بالعبد، وهذا ما نقله إمام الحرمين في البرهان عن أبي حنيفة ونقله عن أحمد في إلحاقه التشهد الثاني بالأول في عدم الوجوب حيث قال: (تشهد فلا يجب كالتشهد الأول) وكذلك قوله: يقتل الحر بعبد الغير. وعن أحمد أيضا في إلحاقه الجلوس الأول بالثاني في الوجوب حيث قال: أحد الجلوسين في الصلاة فيجب كالجلوس الأخير. ا.هـ .

وعبارة الأسنوي: واعتبر ابن علية المشابهة في الصورة حتى لا يزاد على الدية. ا.هـ ، أي: في صورة إلحاق العبد المقتول بالحر.

(والثالث) اعتباره في الحكم ثم الأشباه الراجعة إلى الصورة.

(والرابع) اعتباره فيهما على حد سواء. حكاه القاضي كما في البحر المحيط وابن السبكي.

(والخامس) اعتبار المشابهة فيما غلب على الظن أنه مناط الحكم بأن يظن أنه علة الحكم أو مستلزم لعلة الحكم فمتى كان كذلك صح القياس سواء كانت المشابهة في الصورة أو في الحكم وهو قول الإمام الرازي. وعبارته في المحصول: والحق أنه متى حصلت المشابهة فيما يظن أنه علة الحكم أو مستلزم لما هو علة الحكم صح القياس سواء كان ذلك في الصورة أو في الأحكام. ا.هـ ، قال الزركشي في البحر: وحكاه

القاضي في التقريب عن ابن سريج والله أعلم.

واحتج الإمام الرازي في المحصول لحجية الشبه وتبعه البيضاوي في المنهاج بأن الشبه يفيد ظن العلية وكلما كان كذلك فهو حجة يجب العمل به فالشبه حجة يجب العمل به، (أما) الصغرى فبيانها على التعريف الأول -وهو تعريف القاضي- أنه لما ظن كونه مستلزما للعلة كان الاشتراك فيه مفيدا للاشتراك في العلة. وبيانها على التعريف الثاني أنه لما ثبت أن الحكم لا بد له من علة والعلة إما هذا الوصف أو غيره ثم رأينا أن جنس هذا الوصف أثر في جنس هذا الحكم ولم يوجد هذا المعنى في سائر الأوصاف، فلا شك أن ميل القلب إلى استناده إلى هذا الوصف أقوى من ميله إلى استناده إلى غير ذلك الوصف، وبيانها على التعريف الثالث الصحيح أنه لما رأينا التفات الشارع إليه واعتباره في بعض الأحكام دون غيره فلا شك أنه يحصل الظن بكونه هو العلة دون غيره من الأوصاف، (وأما) الكبرى فلما سبق مرارا من العمل بالظن واجب. كذا قرر الإمام وبعض شراح المنهاج هذا الدليل.

وبهذا تعلم أن قول الأسنوي في تقريره أن الشبه يفيد ظن كون ذلك الوصف علة لا يتأتى على التعريف الأول للشبه، وعبارة ابن السبكي -وهي قوله: يفيد ظن وجود العلة- أجود من عبارة الأسنوي ثم لقائل أن يقول: ما المراد بالشبه الذي يفيد ظن العلية هل هو بالمعنى المصدري وهو المسلك أو هو بمعنى الوصف الشبهي؟ فإن كان المراد به المعنى المصدري ويكون المقصود بيان وجه كونه طريقًا دالة على العلية فمع كونه خلاف ظاهر استدلالهم على المقدمتين للدليل يكون مصادرة؛ لأنه لا معنى لكون الشبه دالاً على العلية إلا أنه يفيد ظن العلية، وإن كان المراد بالوصف الشبهي وهو الظاهر من بيانهم لمقدمتي الدليل فلا معنى لكون الوصف يفيد ظن علية نفسه على التعريف الثاني والثالث، ولا معنى لكون ذلك الوصف حجة يجب العمل به.

ويمكن أن يجاب باختيار الشق الثاني ووجه كون الوصف يفيد ظن العلية أنه من حيث كونه شبهيا أي: التفت إليه الشارع واعتبره أو أثر جنسه في جنس الحكم يفيد ظن كونه علة، والمراد بكونه حجة يجب العمل به الإلحاق به، أو المراد حجة قياس الشبه المبني عليه والعمل بمقتضاه، ثم إذا ثبت أن الوصف الشبهي علة من حيث

كونه شبهيا ثبت أن الشبه بالمعنى المصدري طريق دالة على العلية استقلالاً من غير حاجة إلى مسلك آخر والله أعلم بالصواب.

واحتج الآمدي لكون الشبه دليلاً على العلية بوجه آخر فقال -رحمه الله- ما نصه: الشبه مع قران الحكم دليل على كون الوصف علة وبيانه أنا إذا رأينا حكما ثابتا عقيب وصفين وأحد الوصفين شبهي والآخر طردي، فلا يخلو إما أن يكون الحكم ثابتا لمصلحة أو لا لمصلحة لا جائزان يقال بالثاني إذ الحكم الشرعي لا يخلو عن مصلحة، وإن لم يكن ذلك بطريق الوجوب فلم يبق غير الأول وهو أنه ثابت لمصلحة وتلك المصلحة لا تخلو إما أن تكون في ضمن الوصف الشبهي أو الطردي لعدم ما سواهما، ولا يخفى أن اشتمال الوصف الشبهي على المصلحة أغلب على الظن من اشتمال الطردي عليها لأن الطردي مجزوم بنفس مناسبته والشبهي متردد فيه على ما تقرر، وإذا كان ذلك هو الغالب على الظن فالظن معمول به في الشرعيات على ما تقدم تقريره. ا.هـ .

وفي البحر المحيط للزركشي: وقد أكثر أصحابنا في الاحتجاج لقياس الشبه وأصح ما ذكروه مسالك (أحدها) أنه علية الصلاةُ والسلام نبه عليه في قوله: «**لعل عرقًا نزعه**» ووجهه أن النبي ﷺ شبه حال هذا السائل في نزع العرق من أصوله بنـزع العرق من أصول الفحل.

(وثانيها) أن قياس المعنى إنما صير إليه لإفادته الظن، وهذا يفيده فوجب القول به. واعترض الأنباري أولا بأنه قياس في الأصول فلا يسمع، وثانيها: بمنع إثارة الظن. ا.هـ عبارة البحر.

(أقول): ويمكن أن يجاب عن الأول بأن هذا ليس من قبيل القياس إذ ليس قياس المعنى منصوصا عليه ويراد إلحاق قياس الشبه به وإنما المقصود بيان أن وجه الدلالة في قياس المعنى موجود في قياس الشبه فينبغي الاحتجاج به كالأول. وعن الثاني بأنا قد بينا فيما سبق في تقرير دليل الإمام والآمدي وجه إثارته الظن.

ثم قال الزركشي في البحر: وثالثها أنه لم تخل واقعة من حكم، قالوا: ومن مارس مسائل الفقه وترقى من رتبة المبادئ فيها علم أن المعنى المخيل لا يعم المسائل، فإن كثيرا من أصول الشرع يخلو من المعاني خصوصا في العبادات وهيئاتها وشرائط

المناكحات والمعاملات، فاضطررنا إلى قياس الشبه ولا يلزمنا الطرد لأنا في غنية عنه إذ هو ينسحب على جميع الحوادث فلم يكن من داع له، فوضح أن القول بالشبه من محل الضرورة ولولا الضرورة لما شرع القياس. ا.هـ .

وبعد ففي هذا المذهب أمور:

(الأول) يؤخذ مما نقلوه عن الشافعي -رضي الله عنه- وأصحابه أنهم لا يعتبرونَ الشبه الصوري، وفي البحر المحيط أن الشافعي اعتبر الشبه الصوري في مواضع:

(منها) إلحاق الهرة الوحشية بالأنسية على الصحيح دون الحمر الوحشية لاختلاف ألوان الوحشية كالأهلية بخلاف الحمر الوحشية فإن ألوانها متحدة دون الحمر الأهلية؛ لأن ألوانها مختلفة.

(ومنها) حيوانات البحر الصحيح حل أكلها وقيل ما أكل شبهه من البر أكل فصاحب هذا الوجه اعتبر الشبه الصوري، وعلى هذا الوجه قال البغوي، وابن الصباغ وغيرهما: حمار البحر لا يؤكل فألحقوه بالحمار الأهلي دون الوحشي. قال الزركشي: وفيه نظر فإنه لا نزاع في أن الأصل في حيوان البحر الحل.

(ومنها) جزاء الصيد كإيجاب البقرة الأنسية في الوحشية.

(ومنها) السلت وهو يشبه الحنطة في صورته والشعير في طبعه فهل يلحق بالحنطة أو الشعير أو هو جنس مستقل؟ أوجه: (ومنها) أن الربوي إذا كان لا يكال ولا يوزن فيعتبر بأقرب الأشياء شبها به على أحد الأوجه وقس عل هذه نظائره. ا.هـ، مع بعض حذف.

(الأمر الثاني) أنهم نسبوا إلى ابن علية أنه اعتبر الشبه الصوري ولم يوضحوا مذهبه ولم يحرروا النقل عنه فقد يخطر بالبال سؤال لم أجد الجواب عنه، وهو أن يقال: هل ابن علية يعتبر الشبه الصوري فقط بحيث إنه لا يحتج بقياس الشبه إلا إذا كانت المشابهة في الصورة بخلاف ما إذا كانت المشابهة في الحكم، فلا يحتج بقياس الشبه أو هو يعتبر الشبه الصوري إذا تعارض مع غيره كما في مثال العبد المقتول؟ أما إذا شابه الفرع الأصل أو الأصلين في الأحكام والصفات غير الصورة ولم يحصل له شبه في الصورة فإنه يحتج به أيضا، والأول هو ظاهر مقابلته بمذهب الشافعي

-رضي الله عنه-، والثاني ظاهر ما نقلناه عن ابن السمعاني من التعليل إن كان هو المعلل بذلك فليحرر والله أعلم.

(الثالث) إذا نظرت في حكاية أقوال القائلين بحجية الشبه ترى أن فيها التقابل بين الحكم والصورة من غير تعرض للصفة، والظاهر أنهم أرادوا بالحكم ما يشمل الصفة غير الصورة كما يؤخذ من عبارة ابن السبكي في جمع الجوامع وشرحه للمحقق المحلي والله أعلم.

خاتمة لمبحث الشبه في أمور

(الأول) ذكر الزركشي في البحر المحيط وابن السبكي في شرح المنهاج أن القاضي بنى الخلاف في قياس الشبه على الخلاف في أن المصيب من المجتهدين واحد أو كل مجتهد مصيب فإنه قال: إن كنت تذب عن القول بأن المصيب واحد من المجتهدين فالأولى بك إبطال قياس الشبه، وإن قلت بتصويبهم فلو غلب على ظن المجتهد حكم من قضية اعتبار الشبه فهو مأمور به قطعا.

قال إمام الحرمين: أومأ (يعني القاضي) إلى أن رد قياس الشبه والقول به لا يبلغ إلى القطع وهو من مسائل الاحتمال، قال: وهذا فيه نظر عندنا فإن الأليق بما مهده في الأصول أن يقال: كلما آل إلى إثبات دليل من الأدلة فيطلب فيه القطع وحاصله أن إمام الحرمين لم يوافق القاضي على أن المسألة ظنية، ووافقه على البناء على مسألة تصويب المجتهدين على تقدير ثبوت أنها ظنية. قال ابن السبكي: وفي هذا البناء على هذا التقدير نظر فإن قياس الشبه إن كان باطلاً فكيف يغلب على ظن المجتهد حكم مستند إليه مع كونه عنده باطلاً، وكيف يجوز له العمل بما هو مبني على باطل؟ وإن فرض حصول ظن مستند إليه فلا عبرة لبنائه على فاسد وإن كان قياس الشبه صحيحا فهو معمول به كسائر الأدلة من غير تعلق بتصويب المجتهدين. ا.هـ، المقصود منه.

(الثاني) قال الزركشي في البحر المحيط هل يستعمل الشبه مرسلاً كما استعمل المناسب مرسلاً؟ قال الأنباري في شرح البرهان: هذا شيء غامض ولم أقف على نص فيه ولو قيل به لم يبعد. ا.هـ .

وقد صرح إمام الحرمين بالمنع منه. قال الزركشي: وربما يكون ذلك على أحد

تفسيريه للشبه وهو أن يناسب تشابه الأصل والفرع مطلقًا لا في حكم معين فعلى هذا لا يتحقق الشبه إلا بأصل، وإن قلنا في تفسيره ما يوهم مناسبة للحكم الخاص أو ملائمة لأوصاف نص الشارع عليها، ولم تظهر مناسبتها أو غير ذلك من التفاسير السابقة جاز استعماله مرسلاً. ا.هـ كلام الزركشي .

(قلت): وقد علمت أن التعريف الصحيح للشبه أن لا يكون مناسبا بالذات ولكن الشارع التفت إليه واعتبره بأن رتب الحكم عليه في بعض الأحكام فلا يتصور أن يكون مرسلاً يظهر ذلك بأدنى تأمل والله أعلم بالصواب.

(الثالث) يذكر في بعض كتب الأصول مذاهب في حجية الشبه غير ما ذكرناها وهي عند التحقيق ترجع إلى ما ذكرناه:

(منها) قولهم لا يعتبر قياس الشبه إلا عند إرهاق الضرورة إلى الحكم في واقعة لا يوجد منها إلا الوصف الشبهي، وهذا المعنى لا يخالفه جميع من يعتبر قياس الشبه لما علمت من أنهم أجمعوا على أنها لا يصار إليه إلا إذا تعذر قياس العلة.

(ومنها) قولهم إنما يعتبر بشرط أن لا يثبت للحكم علة بعينها وإلا كان الرجوع إليها أولى من الرجوع إلى أشباه وصفات لم يتعين كونها علة للحكم، وهذا أيضا لا يخالف فيه أحد من القائلين به لما ذكرناه.

(ومنها) قولهم إنما يعتبر بشرط أن لا يوجد شيء أشبه بالفرع من الأصل وهذا لا يخالفه أحد ممن ذكر لأنه شرط طبيعي.

قال القاضي أبو حامد المروزي في أصوله: أنا لا نعني بقياس الشبه أن يشبه الشيء الشيء من وجه لكن يعتبر أن لا يوجد شيء أشبه به منه فلا يوجد أشبه من الوضوء بالتيمم، وكذا القصاص في الطرف بالقصاص في النفس، أو على العكس وهذا لأن إلحاق الشيء بنظائره وإدخاله في سلكه أصل عظيم فإذا لم يكن شيء أشبه به منه لم يكن بد من إلحاقه به قال الزركشي نقلاً عن صاحب القواطع وهذا الذي قاله القاضي أبو حامد تقريب حسن. ا.هـ .

(أقول): وفي تمثيله بالقصاص في الأطراف، وفي النفس لما نحن فيه نظر فإن الجامع فيه وصف مناسب كما لا يخفى والله أعلم.

هذا تمام القول في الشبه وعندي أنه أدق مباحث القياس تصورا وتطبيقًا بل

أعتقد أنه لا يستطيع تطبيقه على وجهه إلا من بلغ رتبة الاجتهاد.

فعلى من زين له الشيطان سوء عمله ورآه حسنا وغرته نفسه حتى اعتقد أنه بلغ هذه الرتبة الجليلة بحفظه حديثًا أو حديثين أن يلج باب هذا القياس ويخوض هذا البحر الخضم؛ فإنه لا مندوحة من خوضه ليرد المسائل إلى أشباهها والنظائر إلى نظائرها، وحينئذ يرى من عجزه أن بينه وبين هذه الرتبة أمدا بعيدا فيرجع إلى الله تعالى ويتوب ويتبع سبيل المؤمنين إن كان منصفًا من نفسه غير جاهل بجهله.

نحن لا ننكر أن تلك الرتبة فضل من الله تعالى يؤتيه من يشاء لا يختص من حيث هو فضل الله بزمن دون زمن، وأن الاجتهاد يتنوع ويكون جزئيا كما هو كلي، وكيف ننكر ذلك مع أننا نرى العلماء من أتباع الأئمة في كل زمن إلى يومنا هذا يجتهدون في إرجاع الحوادث المستحدثة إلى نظائرها المنصوصة في حدود أصولها القطعية وما مهده لهم أئمتهم من القواعد والضوابط، كما أنا نراهم يبررونَ من مكنونات الشريعة وأسرارها ما يزداد به ذوو البصائر إيمانا وتصديقًا بأن هذه الشريعة الغراء صالحة لكل زمان ومكان بأحكام ثابتة الأصول والفروع لا تتغير بتغير الزمان.

وإنما ننكر على أولئك الزعانف الذين إذا قسناهم بأهل العلم نجد أنهم لم يبلغوا درجة الوصول إلى أبسط قواعد الأصول، ثم نراهم يتطاولون ويدعونَ أنهم وصلوا إلى مصاف الأئمة المجتهدين، ويا ليتهم يقفون عند هذا الحد ويكون عملهم قاصرا على أنفسهم وضررهم لاحقًا بهم ولكنهم يسلكون طريقًا يعتبر من أخطر الطرق سواء كان ذلك بقصد أو بغير قصد، ذلك أنهم يلقون في نفوس العامة بالأساليب المختلفة أن العبرة في الدين بما وافق الكتاب والسنة لا بما قاله أبو حنيفة ومالك والشافعي وأحمد. الأمر الذي ينشأ عنه نزع الثقة من نفوس العامة بهؤلاء الأئمة ويحملهم على الاعتقاد بأن ما استنبطوه ودونوه من الأحكام قد يكون مخالفًا لما جاء به الكتاب الكريم والسنة المطهرة ولا شك أن هذه الحالة من أشد الحالات خطورة فتقدير كل واحد -وإن لم يكن أهلاً لفهم أبسط المسائل- أن يأخذ أحكام دينه من الكتاب والسنة فإذا لم يكن الحكم واضحا أنكر أنه من الدين وبذلك يمكن إنكار معظم الأحكام الشرعية، فإن الكثير منها مستخرج بدقة الاستنباط ويكون أمر الدين فوضى وتفتح الأبواب للملحدين فيدخلونَ في الشريعة بنياتهم السيئة فيؤلونَ

النصوص على حسب أهوائهم وأغراضهم بما يؤل تدريجيا (لا قدر الله) إلى اندثار الشريعة وإحلال غيرها محلها في الواقع مع إلباسه ثوب الشريعة في الظاهر وهناك تكون الطامة الكبرى. هدانا الله وإياهم إلى سواء السبيل.

الطريق السادس من الطرق الدالة على العلية الدوران

ويعبر عنه الأقدمون بالجريان وبالطرد والعكس وفيه مبحثان:

(الأول) في تحقيق معناه.

(والثاني) في ذكر الخلاف فيه وبيان مذاهب العلماء وإقامة الحجج لكل مذهب. (الأول) في تحقيق معناه:

(أما) في اللغة فالدوران في الأصل مصدر دار حول البيت يدور دورا ودورانا، إذا طاف به ودوران الفلك تواتر حركاته بعضها إثر بعض من غير ثبوت ولا استقرار.

(وأما) في الاصطلاح فعرفه البيضاوي في المنهاج بأن يحدث الحكم بحدوث الوصف وينعدم بانعدامه، وذلك الوصف يسمى مدارا والحكم يسمى دائرا.

ثم إن الدوران قد يكون في محل واحد كالسكر مع عصير العنب فإن قبل أن يحدث فيه وصف الإسكار كان مباحا وعند حدوثه حدثت الحرمة، وكالطعم مع الربا في حب البر فإنه وهو مأكول فيه الربا فإذا زرع وصار قصيلاً غير مطعوم فلا ربا فيه، فإذا عقد الحب وصار مطعوما عاد الربا فيه. ويكون في محلين كالطعم في تحريم الربا فإنه لما وجد الطعم في البر كان ربويا، ولما لم يوجد في الحرير مثلاً لم يكن ربويا. هذا ما قاله شراح المنهاج تبعا للإمام في المحصول.

ويؤخذ من تقرير العلامة الشربيني في مواضع أن الدوران لا بد أن يكون في محل واحد وسنحققه في مسلك الطرد إن شاء الله تعالى ولنرجع إلى شرح التعريف فنقول: (قوله): إن يحدث الحكم فيه نظر لأن الحكم خطاب الله وهو قديم.

(والجواب) أن المراد حدوث التعلق. وفيه التحقيق أن التعلق قديم أيضا.

(والجواب) أن المراد مظهر ذلك التعلق. هذا إذا جرينا على أن الحكم هو خطاب الله فإن جرينا على أن الحكم هو ما ثبت بالخطاب كالوجوب والحرمة كما هو رأي غير الأشاعرة فلا إشكال بالمرة لأن ما ثبت بالخطاب حادث.

(وقوله): بحدوث الوصف يحتمل أن تكون الباء للسببية ويحتمل أن تكون للمصاحبة. والتعريف على كل احتمال مشكل.

(أما) على الأول فيقتضي أن لا يتحقق الدوران إلا إذا تحقق كون الوصف علة وعلم ذلك بمناسبة أو غيرها، وإذا كان كذلك فلا معنى لكون الدوران من أدلة العلية كما هو واضح وإن كانت الباء للمصاحبة كان التعريف غير مانع لأنه يصدق على مثل المتضايفين مع أنه لا يقال لحدوث كل منهما بحدوث الآخر وعدمه بعدمه دوران إذ لو قيل له: دوران -والدوران يفيد العلية- لزم أن يكون أحدهما علة في الآخر وليس كذلك.

(والجواب) أنا نختار أن تكون الباء للمصاحبة ولا يكون للتعريف غير مانع بصدقه على مثل المتضايفين لأن ما في مثلهما من مصدوق الدوران.

وما ذكره في السؤال من أنه لو كان ما في مثلهما دورانا للزم أن يكون أحدهما علة في الآخر لأن الدوران يفيد العلية فغير مسلم لأن الدوران إنما يفيد العلية بشرط عدم المانع.

(أما) إذا وجد مانع كالمعية في المتضايفين فلا يفيد فإن العلية مع المعية لا تعقل لأن العلة يجب أن تكون سابقة على المعلول في التعقل، والمعلول مرتب عليها بأن يقال: كان كذا فوجد كذا وسيأتي إيراد مثل المتضايفين على كون الدوران مفيدا للعلية، وذلك فرع تحقق الدوران فيه والله أعلم.

واعلم أن الغزالي اختار في المستصفى أن الدوران بمعنى ثبوت الحكم عند ثبوت الوصف وعدمه عند عدمه لا يفيد علية الوصف، وإنما يفيدها إذا كان بمعنى ثبوت الحكم بثبوت الوصف فكيف إذا انضم إليه زواله بزواله، وإنما لم يفد الثبوت عند الثبوت والزوال عند الزوال لأن الحكم يزول بزوال علته، وبزوال جزئها أو شرطها. نعم إذا انضم إليه السبر والتقسيم فإنه يفيد ظن العلية كما إذا قال: هذا حكم حادث فلا بد له من علة ولا شيء يمكن أن يعلل إلا كذا وكذا والكل باطل سوى الوصف الفلاني فلزم كونه علة. وذكر في شفاء الغليل كما نقله الأصفهاني أن الدوران ينقسم إلى قسمين: إلى فاسد وهو الثبوت عند الثبوت، وإلى صحيح وهو الثبوت بالثبوت، وعند ذلك يستغنى عن العدم بالعدم.

قال الإمام في الرسالة البهائية: ما ذكره حجة الإسلام فيه نظر؛ وذلك لأن ثبوت الحكم بثبوت الوصف هو نفس كونه علة فكيف يستدل على علية الوصف بثبوت الحكم بثبوته. ا.هـ، وتوضيح اعتراضه على كلام الغزالي أن تعريف الدوران بثبوت الحكم بثبوت الوصف مع جعل الباء للسببية كما هو صريح كلامه، حيث أبطل التعريف الثاني يقتضي أن الدوران لا يتحقق ولا يتصور إلا إذا تحقق كون الوصف علة، وعلم ذلك بطريق آخر كالمناسبة وإذا كان كذلك فلا تحصل فائدة من الاستدلال به على علية الوصف، بل لا يتصور على هذا استقلاله في الدلالة عليها.

(فإن قلت): إن الدوران حينئذ يفيد تقوية الدلالة على العلية بدليل قول الغزالي: فكيف إذا انضم إليه زواله بزواله، فله فائدة في الجملة.

(قلت): أما أولاً فهذا تسليم بأن الدوران ليس دليلاً مستقلاً على العلية.

(وأما) ثانيا فإن الدوران على تعريفه السابق إنما يتحقق بكون الوصف علة للحكم وإذا ثبت ذلك فلم نحتج إلى انضمام الزوال بالزوال.

قال الأصفهاني في شرح المحصول: واعلم أنه يتعذر تقرير ما ذكره الغزالي وذلك لأنه لا بد أن نقول على رأيه ثبت الحكم بثبوت الوصف الفلاني، وانعدم بانعدامه وذلك يدل على علية الوصف فنقول المقدمة الأولى إن ثبتت لم نحتج إلى الثانية أصلاً إذ لا معنى للعلية إلا ذلك، وإن لم تثبت بطلت إحدى المقدمتين فلا يتقرر ما ذكره أصلاً، ثم قال الأصفهاني: وقد أورد على نفسه في شفاء الغليل هذا السؤال حيث قال: رجع حاصل الاستدلال إلى الثبوت بالثبوت ومن يسلم ذلك. وإنما المسلم الثبوت مع الثبوت أو عند الثبوت؟ وأجاب عنه فقال: عمدة الدليل البناء على مقدمتين:

(إحداهما) هذا حادث فلا بد له من علة حادثة.

(والثانية) لا حادث إلا الوصف الفلاني فيلزم إضافة الحكم إليه. قال الأصفهاني: وهذا لا يدفع السؤال المذكور. ا.هـ .

أي: لأنه رجوع إلى طريقة السبر والتقسيم، واعتراف بأن الدوران بمجرده لا يفيد العلية.

والخلاصة أن الغزالي لا يقول على أي حال بأن الدوران بالتعريف المشهور

وهو الثبوت مع الثبوت والعدم مع العدم، ثم ينازع في إفادته العلية كما نازع غيره والله أعلم بالصواب.

ثم اعلم أن البيضاوي كان ينبغي له أن يعبر في تعريف الدوران (بمع) أو (بعند) دون (الباء) كما عبر الإمام وغيره؛ لأن الباء توهم إرادة السببية كما أراد ذلك بها الغزالي وحينئذ يكون التعريف في غاية الإشكال كما يعلم مما سبق.

المبحث الثاني

في ذكر الخلاف فيه وبيان مذاهب العلماء والاحتجاج لكل مذهب

اعلم أن الأصوليين اختلفوا في إفادة الدوران للعلية على ثلاثة مذاهب:

(الأول) أنه يفيد ظن العلية بشرط عدم المزاحم وعدم المانع كما سيأتي توضيحه وهو قول الجمهور منهم إمام الحرمين، ونقله عن القاضي وممن حكاه عن الأكثرين الكيا، وقال ابن السمعاني: وإليه ذهب كثير من أصحابنا. قال: ولأصحابنا العراقيين شغف به. وقال الهندي: إنه المختار، وحكاه الأستاذ أبو منصور عن أبي بكر الصيرفي. وقال إمام الحرمين: ذهب كل من يعزي إلى الجدل إلى أنه أقوى ما يثبت به العلل وذكر القاضي أبو الطيب الطبري أن هذا المسلك من أقوى المسالك، وكاد يدعي إفضاءه إلى القطع.

(المذهب الثاني) أنه يفيد القطع بالعلية. ونقل عن بعض المعتزلة، وربما قيل: لا دليل فوقه، حكاه ابن السمعاني عن بعض أصحابنا.

(الثالث) أنه لا يفيد العلية بمجرده لا قطعا ولا ظنا وهو اختيار الأستاذ أبي منصور وابن السمعاني والغزالي كما سبق عنه والشيخ أبو إسحاق، وقال في كتاب الحدود: إنه قول المحصلين. قال الكيا: وهو الذي يميل إليه القاضي، ونقله ابن برهان عنه، وتقدم أن إمام الحرمين نقل عنه القول بإفادته، فإن صح النقل فيهما يكون له قولان، واختار هذا المذهب الآمدي وابن الحاجب.

(فإن قلت): إن هذا الخلاف غير متناسب إذ كيف يعقل أن يقال: إن الدوران لا يفيد العلية أصلاً ويقال: إن يفسدها قطعا.

(قلت): كان القائل بأنه يفيدها قطعا اشترط مناسبة المدائر للدار كما قاله المحقق المحلي.

(فإن قلت): إن مناسبة الوصف لا تمنع الاحتمال ولا تستلزم العلية لجواز أن يكون الوصف مناسبا وليس هو العلة لعدم اعتبار الشارع له في تعلق الحكم ومع الاحتمال كيف يثبت القطع؟

(قلت): ليس المراد القطع عقلاً بحيث لا يجوز العقل أن يكون المدار مع المناسبة غير علة بل المراد القطع العادي، ولا شك أن اجتماع المناسبة مع الدوران

يفيد القطع عادة وإن لم يفده كل منهما على انفراده لأن للمجموع حكما يخصه كما في أجزاء العلة المركبة، فإن كل جزء منها لا يصلح أن يكون علة مع صلاحية المجموع لها.

(فإن قلت): هل صاحب القول بالقطع يقول بأن الدوران من غير مناسبة الوصف يفيد ظن العلية، وصاحب القول الأول يقول بالقطع العادي مع المناسبة وحينئذ يكون متحدا مع القول الثاني، ويرجع النـزاع إلى قولين فقط أو لا؟ .

(قلت): أما صاحب القول بالقطع مع المناسبة فيقول بإفادة الدوران ظن العلية من غيرها، وأما صاحب القول الأول فقد لا يوافق الثاني على القطع مع المناسبة، وحينئذ يكون الفرق بين القولين من هذه الجهة. من ذلك تعلم أن محل النـزاع هو الدوران المجرد، وما نقله العلامة الشربيني عن ابن السبكي في شرح المختصر من أن بعضهم يشترط في إفادة الدوران العلية مناسبة الوصف فليس قولاً رابعا في المسألة، بل هو عين القول الثالث بأن الدوران بمجرده لا يفيد والله أعلم بالصواب.

بعد كتابة ما تقدم رأيت في شرح القرافي ما نصه: قال النقشواني: الدوران عين التجربة وقد تكثر التجربة فتفيد القطع وقد لا تصل إلى ذلك، كما نقطع بأن قطع الرأس مستلزم للموت ونظنه مع السم، فهذا منشأ الخلاف في أن الدوران يفيد اليقين عند قوم أو الظن عند قوم أو لا يفيد ألبتة نظرا إلى النقوض، وأنه لا بد من ضميمة إليه ويكون التكرير مرة أو مرتين فيكون الحق التفصيل بين كثرة التكرار وقلتها وأن لا يطلق القول في ذلك. اهـ، وانظر هل كلامه هذا يأتي بالنسبة إلى الوصف المدار مع الحكم الشرعي الدائر أو هو قاصر على مثل ما ذكره.

(أما) المذهب الأول فقد احتج له بعدة أدلة:

(الأول) وقد ذكره الإمام في المحصول وتبعه البيضاوي في المنهاج أن الحكم لم يكن ثم كان فيكون حادثًا وكل حادث لا بد له من علة بالضرورة، وعلته إما الوصف المدار أو غيره لا جائز أن يكون غير المدار وهو العلة لأن ذلك الغير إن كان موجودا قبل صدور ذلك الحكم فليس بعلة له؛ وإلا لزم تخلف الحكم عن العلة وهو خلاف الأصل، وإن لم يكن موجودا فالأصل بقاؤه على العدم وإذا حصل ظن أن غير المدار ليس بعلة حصل الظن أن المدار هو العلة وهو المدعي. كذا قرره الأسنوي

وينبغي أن نرده إلى قياس منطقي ثم نتكلم على كل مقدمة بما لها وما عليها فنقول: يمكن أن يركب بهيئة قياس استثنائي كبراه قضية منفصلة حقيقية بأن يقال: إما أن تكون علة هذا الحكم الوصف المدار أو غيره لكن كون العلة غير الوصف المدار باطل فثبت أن العلة هي الوصف المدار وهو المطلوب.

(أما) التنافي في الكبرى فدليله أن الحكم حادث وكل حادث لا بد له من علة فهذا الحكم لا بد له من علة، وإذا ثبت أن هذا الحكم لا بد له من علة ثبت أنها منحصرة في الوصف المدار أو غيره.

(وأما) الصغرى وهي أن كون العلة غير المدار باطل فدليلها أن ذلك الغير إن كان موجودا قبل صدور ذلك الحكم فليس بعلة وإلا لزم التخلف عن الحكم وهو خلاف الأصل، وإن لم يكن موجودا فالأصل بقاؤه على العدم، ويرد على هذا الدليل عدة اعتراضات منها ما يرجع إلى دليل الكبرى ومنها ما يرجع إلى غيره:

(الأول) قوله في صغرى دليل الكبرى: هذا الحكم حادث ممنوع فإنه الحكم قديم كما سبق (والجواب) أن المراد حدوث تعلقه على ما فيه مما سبق قريبا.

(الثاني) قوله في الكبرى: وكل حادث لا بد له من علة بالضرورة، فإن إن أريد بالعلة الموجد والمؤثر، كما هو الظاهر من قوله: حادث فلا يتصور في الأحكام خصوصا على مذهب أهل السنة لأن نفس الحكم خطاب الله وكلامه النفسي القديم وليس له موجد ولا مؤثر وكذلك تعلقه حتى على القول بأنه حادث لأنه عبارة عن اقتضاء الصفة أمرا زائدا على الذات، وإن أريد بالعلة الباعث فلا نسلم أن الحكم لا بد له من باعث فضلاً عن كونه معلوما بالضرورة فقد تقدم أن الباعث مستحيل، وكذا إذا أريد بالعلة المعرف فلا نسلم أن الحكم لا بد له من معرف اكتفاء بتعريف النص على أنه لا داعي لتوسط حادث حينئذ.

(والجواب) أنك علمت أن الله تعالى شرع أحكامه لمصالح العباد على أن تكون تلك المصالح حكما وغايات لأحكامه تفضلاً وإحسانا منه على عباده، وقد ثبت ذلك إما بالاستقراء أو الإجماع وحينئذ نختار أن تكون العلة بمعنى الباعث لكن لا على معناه الحقيقي الذي يترتب عليه المحال، ولنا أن نختار أن العلة بمعنى المعرف ونوجه لزوم احتياج الحكم إلى المعرف بأنه لو لم يكن له معرف للزم التكليف

بالمحال؛ لأن الحكم من غير أمارة لا تتأتى معرفته ولا امتثاله ولا يغني النص عن المعرف لما تقدم في الكلام على تعريف العلة بالمعرف.

ثم يرد على جميع الاحتمالات التعبدية ولذلك نرى بعضهم يعبر بغالب الأحكام وهو أولى وأسلم والله أعلم.

(الثالث) أن هذا الدليل معارض بالاستصحاب بأن يقال: هذا الوصف الذي ذكرتموه لم يكن علة قبل حدوث الحكم بعين ما ذكرتم من التخلف فلا يكون علة مطلقًا عملاً بالاستصحاب. (والجواب) أن الاستصحاب مرجوح بالنسبة لما يقتضي العلية بدليل أنه يعارض النصوص والإيماء والمناسبة مع ثبوت مقتضاها، ولا شك أن ثبوت موجب أحد الدليلين رجحانه.

(الرابع) أن هذا الدليل على فرض صحته يثبت علية أي: وصف كان من غير توسط الدوران بأن يقال: هذا الوصف –أي: وإن لم يكن مدارا- إما أن يكون هو العلة أو غيره لا جائز أن تكون العلة غيره إلخ ما سبق تقرير في هذا الدليل، وإذا كان كذلك فلا تقتضي صحته أن الدوران دليل العلية كما هو المقصود من الاستدلال.

(واعلم) أن هذا الاعتراض في غاية القوة وقد حاول الأصفهاني في شرح المحصول الإجابة عنه بعد اعترافه بجودته بما لا ينهض جوابا ونص عبارته: ولا نسلم أنه لا اختصاص للدليل بالدوران بل له اختصاص وبيانه أنا نقول: هذا حكم حادث فلا بد أن يكون له علة حادثة؛ لأنه لو لم يكن له علة حادثة يلزم أحد الأمرين وهو إما أن يكون له علة أصلاً أو علة غير حادثة قطعا وكل منهما منتف بالأصل.

(أما) الأول فلأن الأصل في الأحكام الشرعية أن يكون لها أدلة بمعنى المعرفات أو للزوم التكليف بالمحال. (وأما) الثاني فلاستلزامه التخلف وهو باطل، وإذا ثبتت هذه المقدمة فنقول: تلك العلة الحادثة إما أن يكون هذا الوصف الذي دار الحكم معه وجودا وعدما بمعنى أنه حدث الحكم بحدوثه وانعدم بانعدامه أو غيره والثاني باطل لما تقدم فتعين أن تكون العلة هذا الوصف الذي هو حادث مع حدوث الحكم بدليل وجود الحكم مع وجوده وعدمه مع عدمه، وإذا ظهر ذلك فاعلم أن هذه الطريقة بعينها لا يمكن سلوكها من غير تعرض للدوران فلها اختصاص به.

نعم إذا أورد الصورة التي ذكرها المعترض فهي صورة صحيحة أيضا عامة

للدلالة على علية الوصف الحادث سواء علم حدوثه كما ذكرنا في صورة الدوران[1] أو بغيره من الطرق ولا إشكال في ذلك، فإن غايته التمسك بدليل صحيح تعم دلالته المدار وغيره إلا أنه يفوته في هذه الطريقة قوة غلبة الظن الناشئة من تحقيق دوران الوجود مع الوجود والعدم مع العدم. ا.هـ .

ولا يخفى أن كلامه لو سلم لا يثبت الدليل دلالة الدوران استقلالاً على العلية غايته أنه إذا قيد الوصف الحادث بأنه مدار إفادة قوة غلبة الظن بالعلية واعترافه في آخر كلامه بصحة الصورة التي أوردها المعترض كاف في الرد على جوابه لمن تأمل.

ثم في قوله: بمعنى أنه حدث بحدوث إلخ- نظر لأنه إن كانت الباء بمعنى مع فلا داعي لهذه العبارة وإلا كانت تفسيرا للماء بالماء، وإن كانت للسببية فهي غير مسلمة مع ما فيها من الإشكال الوارد على كلام الغزالي السابق والله أعلم.

(الخامس) أن هذا الدليل يقتضي توقف دلالة الدوران على الاستصحاب فإن كان الاستصحاب تتوقف دلالته على الدوران يلزم الدور، وإن لم تتوقف يلزم رجحان الاستصحاب على الدوران فلا يكون الاستصحاب مرجوحا بالنسبة إلى القياس فيمتنع العمل بالقياس مطلقًا لأن القياس لا بد أن يرفع مقتضى البراءة الأصلية وهو الاستصحاب فيلزم رجحانه عليه والمقدر خلافه.

(والجواب) أنا نختار عدم توقف الاستصحاب على الدوران ونمنع رجحانه فإنه لا يلزم من مجرد عدم التوقف الرجحان كذا في الأصفهاني.

(السادس) أن هذا الدليل أثبت دلالة الدوران بواسطة الحصر والدوران طريقة مستقلة والنظر فيه أنه هل بمفرده يفيد ظن العلية أو لا؟ .

(والجواب) أن هذا الدليل أثبت دلالة الدوران المطلق وإذا ثبت دلالته على الإطلاق كان دليلاً مستقلاً على علية الوصف المدار من غير حاجة إلى التقسيم.

(الدليل الثاني) ذكره البيضاوي في المنهاج ولم يذكره الإمام في المحصول، ولا صاحب الحاصل وتقريره كما في الأسنوي أن علية بعض المدارات للحكم الدائر مع تخلف ذلك الدائر عن ذلك المدار في شيء من صوره لا تجتمع مع علية بعض

---

(١) كذا عبارة الأصفهاني .

المدارات للدائر لأن ماهية الدوران من حيث هي إما أن تدل على علية المدار أو لا، فإن دلت فيلزم علية هذه المدارات أي: التي فرضنا عدم عليتها لأنه حيث وجد الدوران وجد علية المدار للدائر، فلا تجتمع علية بعض المدارات مع عدم علية بعضها.

وإن لم تدل ماهية الدوران على علية المدار للدائر فيلزم عدم علية تلك المدارات أي: التي فرضنا عليتها وتخلف عنها الدائر في شيء من صورها لوجود المقتضى لعدم العلية وهو تخلف الدائر عن المدار مع سلامته عن المعارض وهو دلالة ماهية الدوران على العلية، فإن دلالة ماهية الدوران على العلية تقتضي علية المدار والتخلف يقتضي عدم عليته فبينهما تعارض فثبت أن علية بعض المدارات مع التخلف، لا تجتمع مع عدم علية بعضها والأول وهو علية بعض المدارات مع التخلف ثابت بالاتفاق لأن شرب السقمونيا على الإسهال في بعض الأمكنة بالنسبة إلى بعض الأشخاص وإذا ثبت الأول انتفى الثاني -وهو عدم علية بعض المدارات للدائر- ويلزم من انتفائه علية جميع المدارات وهو المدعي. وإنما قيد علية بعض المدارات بالتخلف المذكور ليستدل به على عدم علية تلك على تقدير عدم دلالة ماهية الدوران على العلية. ا.هـ .

وتقريره على طريقة المنطقيين أن يقال: إما أن تثبت علية بعض المدارات الأخرى لكن علية بعض المدارات مع التخلف ثابتة، فينتفي عدم علية بعض المدارات الأخر، وتكون جميع المدارات علة وحيث ثبت أن جميع المدارات علة ثبت أن الدوران دليل العلية إذ الفرض أن لا طريق للعلية سواه وهو المطلوب. وهذا القياس قياس استثنائي كبراه منفصلة مانعة جمع، وصغراه استثنائية هي إثبات أحد الأمرين المتنافيين فيثبت رفع الآخر.

(أما) التنافي صدقًا في الكبرى فدليله أن ماهية الدوران من حيث هي –أي: بقطع النظر عن صورة التخلف وغيرها- إما أن تدل على علية المدار للدائر أو لا فإن دلت يلزم علية هذه المدارات التي فرضنا عدم عليها؛ لأنه متى وجد الدوران وجدت العلية، وإن لم تدل ماهية الدوران على العلية يلزم عدم علية بعض المدارات التي فرضنا عليتها لوجود المقتضي لعدم العلية وهو التخلف مع سلامته عن المعارض وهو أن ماهية الدوران على العلية. وعلى كل تقدير لا تجتمع علية بعض المدارات مع

التخلف مع عدم البعض الآخر ويثبت التنافي بينهما وهو المطلوب.

وخلاصة دليل الكبرى أن الدوران إن دل على العلية كانت جميع المدارات علة وإن لم يدل كانت جميع المدارات غير علة فلا يمكن أن يكون بعضها علة والبعض الآخر غير علة.

(وأما) الصغرى فدليلها أن شرب السقمونيا علة الإسهال في بعض الأمكنة بالنسبة لبعض الأشخاص.

(فإن قلت): ما الداعي لقيد التخلف مع أنه يكتفي لإثبات عدم علية ما فرضت عليته على تقدير عدم دلالة ماهية الدوران من غير فرض التخلف لعدم المقتضى للعلية حينئذ. (قلت): إن عدم المقتضى للعلية لا يفيد عدمها بخلاف المقتضى للعدم السالم ذلك المقتضى عن المعارض فإنه يقتضي عدم العلية.

واعترض هذا الدليل بالمعارضة بالمثل بأن يقرر ذلك الدليل بعينه إلا الصغرى فيستثنى فيها إثبات غير ما أثبت في الدليل الأول بأن يقال: لكن عدم علية بعض المدارات الآخر ثابت كالمتضايفين فتنتفي علية بعض المدارات المفروض عليتها، فتكون جميع المدارات غير علة ولا يكون الدوران دليل العلية وهو نقيض ما أثبته الدليل الأول.

(والجواب) يكون بالترجيح وهو حاصل معنا وذلك لأنه يلزم على ما قلناه من كون جميع المدارات علة للدائر مع التخلف في بعض الصور وجود الدليل بدون المدلول وهو معقول لأن دلالة الدليل قد تتخلف لوجود مانع. ويلزم على ما قالوه من أن جميع المدارات ليست علة على الإجمال مع تسليم ثبوت العلية لبعضها وجود المدلول بدون الدليل وهو غير معقول.

وتوضيحه أنه إذا صح دليلنا وثبت أن جميع المدارات علة وأن الدوران دليل العلية مع ثبوت عدم علية بعض المدارات كما في المتضايفين لزم عليه وجود الدليل وهو الدوران مع عدم المدلول، وهو علية المدار في المتضايفين وذلك لا يضر لجواز تخلف الدليل عن المدلول لمانع كما هنا، فإن معية المتضايفين مانعة من علية أحدهما للآخر، وإذا صح دليلكم وثبت أن جميع المدارات ليست علة وأن الدوران ليس دليلاً للعلية مع ثبوت بعض المدارات للدائر كما في السقمونيا للإسهال لزم عليه وجود

المدلول وهو علية بعض المدارات من غير الدليل؛ لأن الفرض أن الدوران ليس دليلاً للعلية، وأنه لا دليل غيره وذلك غير معقول.

(فإن قلت): كيف يثبت في الدليل الأول علية جميع المدارات للدائر مع تسليم ما قاله الثاني من عدم علية بعض المدارات للدائر كما في المتضايفين؟ وكيف يثبت في الدليل الثاني عدم علية جميع المدارات مع تسليم ما قاله الأول من علية بعضها كالسقمونيا؟ وهل هذا الاعتراف من المستدل والمعارض بصحة اجتماع علية بعض المدارات مع عدم علية البعض الآخر؟ وبعبارة أخرى هو اعتراف منهما ببطلان الكبرى في دليهما؟

(قلت): الواقع أن دليل المعلل قد آل بعد الاعتراض عليه بالمعارضة والجواب عنها بالترجيح إلى أن بعض المدارات قد ثبتت عليتها، وأنه ليس لها دليل سوى الدوران فيلزم أن يكون دليلاً على العلية أينما وجد وتخلف دلالته في بعض الصور لمانع لا يقدح في كونه دليلاً، وإذا كان مآله كما قررنا صح تقريره من أول الأمر بهذه الكيفية فيرجع إلى الدليل الذي سنذكره بعد فتدبر والله أعلم.

(الدليل الثالث) ما ذكره الإمام في المحصول ولم يذكره البيضاوي في المنهاج وتقريره: أنه ثبت أن بعض الدورانات يفيد العلية وإذا كان بعضها يفيد، وجب أن تكون جميع الدورانات كذلك أي: مفيدة للعلية.

(أما) أنه ثبت أن بعض الدورانات يفيد العلية فدليله أنه إذا ادعى شخص باسم فغضب تم تكرر الغضب مع الدعاء بذلك الاسم حصل ظن أنه إنما غضب لأنه دعي بذلك الاسم، وذلك الظن إنما حصل من الدوران لأنه إذا قيل للناس لم اعتقدتم ذلك قالوا: لأجل أنا رأينا الغضب مع الدعاء بذلك الاسم مرة بعد أخرى، فيعللونَ الظن بالدوران.

(وأما) إنه إذا ثبت أن بعضها يفيد العلية لزم أن يكون جميعها كذلك فدليله قوله تعالى: ﴿**إن الله يأمر بالعدل والإحسان**﴾ [النحل: ٩٠] كذا في المحصول وهو من أعجب ما رأيت في الاستدلال فإنه ضعيف جدا إذ لا سبيل إلى مراعاة التسوية في كل الأمور.

وقد قال صاحب التنقيح: يلزم منه الحكم بجهل كل إنسان، وحمارية كل

حيوان، وإمكان كل معلوم، ووقوع كل ممكن، وصدق كل متحدث، وكذب كل مدع، وحل كل مأكول، وإباحة كل قتل، وهكذا. وما كان أغناه عن الاستدلال بهذه الآية بتقرير الدليل كما قررنا ما انتهى إليه الأمر في الدليل السابق بأن يقال: متى ثبت أن بعض الدورانات من حيث هي دورانات تفيد العلية ثبت أن الدوران في ذاته يفيد العلية، وتخلفه في بعض الصور لمانع لا يقدح في ذلك.

قال الأصفهاني في شرح المحصول: واعلم أن هذا المنع يسمى بالمنع المشكل وهو أنا نسلم دلالة تلك الدورانات الخاصة ونمنع دلالة هذا الدوران، أو نسلم علية المدار في موضع الإجماع، ونمنع عليته في موضع النـزاع، ثم قال: واختلفت أجوبة الأئمة عن هذا المنع، ثم ذكر أجوبة كثيرة وأطال في ذلك بما لم أر في ذكره فائدة.

هذا واعلم أن إمام الحرمين له طريقة أخرى في الاستدلال على دلالة الدوران وملخصها -كما يؤخذ من الأصفهاني- أن وجود الوصف مع وجود الحكم وعدمه مع عدمه يغلب على الظن كون ذلك الوصف علة أي أن الطرد والعكس يفيد غلبة الظن بانتصاب المطرد والمنعكس علما. قال: وذلك بالضرورة ثم نقول: إن كل ما أفاد غلبة الظن فقد ثبت وجوب العمل به لما علم من حال الصحابة -رضوان الله عليهم- أنهم كانوا يعتبرونَ نصوص النبي ﷺ ويلحقونَ بالنصوص ما غلب على ظنهم أنه في معنى المنصوص. ا.هـ ملخصا من الأصفهاني وقد آثرنا تلخيصها على ذكرها بنصها مع أن التلخيص يذهب بهجتها لأنها عبارة طويلة وفي عدة مواضع والمقام غير محتاج لمثل هذا التطويل.

هذا تمام الحجاج للمذهب الأول، واحتج لمن قال بعدم دلالة الدوران على العلية بأمور:

(الأول) لو دل الدوران على العلية لكان كل مدار علة للدائر معه لكن التالي باطل فالمقدم مثله ويثبت نقيضه وهو المطلوب.

(أما) الملازمة فوجهها أن الدوران إذا كان من أدلة العلية يلزم من تحققه تحقق مدلوله وهو كون المدار علة للدائر.

(وأما) بطلان التالي فدليله وجود صور تحقق فيها الدوران ولم تتحقق فيها العلية وهذه الصور كثيرة جدا. قال الإمام في المحصول: لو أردنا استقصاء القول في

الدورانات المنفكة عن العلية لطال الكلام وقد اقتصر على ذكر أربع عشرة صورة ونحن نقتصر على أوضحها.

(منها) العلة مع المعلول إذا كانا متلازمين نفيا وإثباتا فالدوران مشترك بينهما والعلية غير مشتركة. (ومنها) الجوهر والعرض فإنهما متلازمان نفيا وإثباتا وذات الله وصفاته متلازمان وكل صفة من صفاته مع سائر الصفات كذلك ولا علية هناك.

(ومنها) المضافان كالأبوة والبنوة والمولى والعبد.

(ومنها) المكان والمتمكن والحركة والزمان فإنه لا ينفك واحد منهما عن الآخر مع عدم العلية.

(ومنها) الحد مع المحدود فإنه لا ينفك كل منهما عن الآخر ولا علية.

(والجواب) بمنع الملازمة إذ لا نقول بأن الدوران يفيد ظن العلية مطلقًا بل بشرط عدم المانع بأن لا يقوم عليه دليل يقدح في كون المدار علة كما في هذه الصورة وما شابهها.

قال الإمام: وإذا لخصنا الدعوى على هذا الوجه سقط ما ذكروه في هذا الدليل، والله أعلم.

(الثاني) وهو الذي عول عليه المتقدمون كما في المحصول أن الاطراد وحده ليس طريقًا إلى علية الوصف بالاتفاق وأن الانعكاس غير معتبر في العلل الشرعية، وإذا كان كل واحد منهما لا يدل على العلية كان مجموعهما كذلك.

(والجواب) أنه لا يلزم من أن يكون كل واحد منهما لا يفيد العلية أن يكون المجموع كذلك، فإنه قد يثبت للمجموع ما لا يثبت لكل جزء.

(الثالث) أن الدوران لا ينفك عن المزاحم وما كان كذلك لا يفيد العلية، وبيانه أن الحكم كما دار مع الوصف وجودا وعدما دار مع تعين ذلك الوصف ومع حصوله في ذلك المحل، وحينئذ يجب أن يكون التعين أو حصول الوصف في المحل جزء علة فلا تحصل التعدية أصلاً.

(والجواب) أن كلا من التعين وحصول الوصف في المحل من قبيل الأمور العدمية فلا يصلح للعلية كذا في المحصول.

وقد نازعه الأصفهاني ومحل الكلام على التعين وأنه من الأمور الوجودية أو

العدمية في العلوم العقلية.

(الرابع) أن الوصف المدار يجوز أن يكون وصفًا ملازما لعلة وليس هو العلة، وذلك كالرائحة المخصوصة الملازمة للإسكار ولا سبيل إلى دفع ذلك إلا بالتعرض لانتفاء وصف غيره بدلالة السبر، أو بأن الأصل عدمه فيلزم من ذلك الانتقال من طريقة الدوران إلى طريقة السبر والتقسيم، وهو كاف في الاستدلال على العلية.

(والجواب) أنا لا نسلم الاحتياج إلى السبر دائما، نعم يحتاج إلى الاستصحاب ولا ضرر فيه كما سبق والله أعلم.

تتمة

إذا أبدى المعترض وصفًا آخر غير المدار ترجح جانب المستدل بالتعدية لوصفه على جانب المعترض حيث يكون وصفه قاصرا. (مثاله) أن يقول المستدل: إن علة حرمة الربا في الذهب النقدية، فيقول المعترض: بل العلة الذهبية فكل من العلة التي أبداها المستدل، والتي أبداها المعترض يدور معها الحكم وجودا وعدما، لكن التي أبداها المعترض قاصرة على محل الحكم وهو الأصل.

وعلة المستدل متعدية فترجح بالتعدية للفرع على علة المعترض، فإن كان الوصف الذي أبداه المعترض متعديا إلى الفرع المتنازع فيه مع اتحاد مقتضى وصفيهما ضر إبداؤه عند مانع علتين دون مجوزهما وطلب الترجيح، أو كان متعديا إلى فرع آخر طلب الترجيح من خارج لتعادل الوصفين حينئذ.

واعلم أن مثل هذا لا يختص بمسلك الدوران بل يأتي في المناسبة وغيرها والله أعلم بالصواب وإليه المرجع والمآب.

هذا تمام القول في مسلك الدوران وسنشرع في مسلك السبر والتقسيم والله هو الموفق.

الطريق السابع من الطرق الدالة على العلية السبر والتقسيم

وفيه مبحثان:

(الأول) في تحقيق معناه.

(والثاني) في تقسيمه وبيان ما اتفق على إفادته العلية وما اختلف في إفادته مع ذكر وجه كل مذهب.

(الأول) في تحقيق معناه:

أما السبر فمعناه في اللغة: الاختبار ومنه المسبار وهو الميل الذي يختبر به الجرح.

(وأما) التقسيم فمعناه في اللغة: تجزئة الشيء، ثم أطلق مجموع هذين اللفظين في الاصطلاح على مسلك خاص من مسالك العلة وعرفوه بأنه حصر الأوصاف التي توجد في الأصل والتي تصلح للعلية في بادئ الرأي ثم إبطال ما لا يصلح منها فيتعين الباقي للعلية، والمراد بالحصر مجرد ذكر الأوصاف وليس المراد منه أن تذكر منحصرة أي مرددة بين النفي والإثبات ليشمل قسمي التقسيم المنحصر والمنتشر، فالمسلك مجموع الأمرين، والتقسيم راجع إلى الحصر، والسبر راجع إلى الإبطال، وذلك لأنه إذا قال: مثلاً بحثت عن أوصاف السبر فلم أجد ما يصلح للعلية في بادئ الرأي سوى الطعم والكيل والقوت لكن الكيل والقوت لا يصلحان عند التأمل فتعين الطعم فقد حصر ما يصلح للعلية فيما ذكره على وجه التقسيم بأو، وبين ببحثه الذي هو السبر والاختبار بطلان ما عدا الطعم.

إذا علمت ذلك فتسمية هذا المسلك بمجموع هذين الاسمين واضحة إلا أن الموافق للترتيب الخارجي تقديم التقسيم على السبر في التسمية بأن يقال: التقسيم والسبر، ولعلهم عكسوا الترتيب لأن السبر هو أهم الأمرين في الدلالة على العلية، والتقسيم يعتبر وسيلة إليه، وقد يقتصر على واحد منهما فقط كما صنع البيضاوي في المنهاج فقد أطلق على القسم الأول منه التقسيم الحاصر، وعلى القسم الثاني السبر غير الحاصر تنبيها على جواز الاقتصار في التسمية على واحد منهما، وليس غرضه أن الأول لا سبر فيه، والثاني لا تقسيم فيه، إذ لا يتحقق المسلك بواحد منهما فكل من القسمين فيه حقيقة السبر والتقسيم إلا أن التقسيم في الأول حاصر وفي الثاني غير

حاصر.

ثم اعلم أن إبطال ما لا يصلح من الأوصاف للتعليل إنما يكون بطرق الإبطال المعلومة.

(فمنها) بيان أن الوصف طردي أي: من جنس ما علم من الشارع إلغاؤه سواء كان ذلك في جميع الأحكام كالطول والقصر بالنسبة للآدميين فإنهما لم يعتبرا في شيء من الأحكام لا في القصاص ولا في الكفارة، ولا في الإرث، ولا في ولاية النكاح، ولا في غيرها فلا يعلل بهما حكم أصلاً أو في بعض الأحكام كالذكورة والأنوثة، فإنهما لم يعتبرا في العتق فلا يعلل بهما شيء من أحكامه وإن اعتبرا في غيره كالشهادة والإرث والقضاء وولاية النكاح.

(ومنها) أن لا تظهر مناسبة الوصف المحذوف بعد البحث عنها، ويكفي في عدم ظهور مناسبته قول المستدل: بحثت فلم أجد ما يوهم أي: يوقع في الوهم -أي الذهن- مناسبته بعد السبر مع أهلية النظر فإن ادعى المعترض أن الوصف المستبقي لم تظهر فيه المناسبة أيضا يؤدي إلى الانتشار وهو محذور لأنه مظنة الغضب والحمية فيؤدي إلى إخفاء الحق غاية الأمر أنه يحصل التعارض بين سبره وسبر المعترض النافي لعلية المستبقي فيحتاج إلى الترجيح بين السبرين.

ومن وجوه الترجيح كما في التفتازاني ترجيح وصف المستدل بكونه موافقًا لتعدية الحكم ووصف المعترض موافقًا لعدم التعدية لأن التعدية أولى لعموم حكمها وكثرة فائدتها.

ومن طرق الإبطال الإلغاء وهو بيان أن الحكم في الصورة الفلانية ثابت بالمستبقى فقط فيعلم أن المحذوف لا أثر له في العلية وأن الوصف المستبقى مستقل بها لثبوت الحكم عند ثبوته سواء وجد المحذوف أم لم يوجد، وهذا من حيث إنه يثبت به عدم علية الوصف بثبوت الحكم بدونه في صورة يشبه نفي العكس الذي لا يفيد عدم العلية لما تقرر أن العكس ليس بشرط في العلل ولكنه ليس عينه وإنما يكون إياه لو كان المقصود نفي كون المحذوف علة لانتفاء الحكم، وليس كذلك بل المقصود نفي كونه جزء علة والمستبقى جزءًا آخر إذ لو كان كذلك لما استقل المستبقى بالحكم في تلك الصورة مع أنه قد استقل، وإنما كان المقصود نفي كون كل من

المحذوف والمستبقى جزء علة لا نفي استقلال المحذوف بالعلية؛ لأن القائس لا حاجة له إلى نفي استقلال المحذوف لأن المعترض إذا سلم استقلال المستبقى فقد تم المطلوب.

قال العلامة العضد: ولكن هذا يشكل من وجه آخر وهو أن يقال: لا بد من صورة يوجد فيها المستبقى بدون المحذوف حتى يثبت كون الحكم معللاً به وحده وحينئذ يستغنى به عن الأصل الأول وعن إبطال وصف فيه. (مثال) إذا قال: القوت باطل. (أي: فيما إذا قاس الذرة على البر بجامع الطعم أو الكيل أو القوت) لأن الملح ربوي وليس بقوت يقال له: قس ابتداء على الملح يسقط عنك مؤنة التعليل بالقوت، وقد يقال: إن هذا لا يستمر إذ ربما كان في الملح أوصاف ليست في البر يحتاج في إبطالها إلى مثل ما يحتاج إليه من المؤنة في البر أو أكثر منه والله أعلم.

واعلم أن صاحب مسلم الثبوت اشترط في الإبطال أن لا يكون طريقه شاملاً لإبطال الباقي لئلا يلزم علية الباطل فإذا كان طريق الحذف عدم ظهور المناسبة فلا بد أن يتحقق في الباقي، بل لا بد من ظهور المناسبة فيه كعدم الإلغاء والطرد لأن المعترض ليس معارضا حتى يطلب الترجيح بل هو ناقض، وأيضا الترجيح إنما يكون بعد الصلاح. ا.هـ .

(قلت): إذا نظرنا إلى أن الحكم لا بد له من علة وقد بطل ما عدا الوصف المستبقى تعين أن يكون هو العلة بقطع النظر عن صلاحيته؛ لأن حاصل الاستدلال بالسبر والتقسيم عند القائل به أن المستدل مثلاً استدل بعدم المناسبة في النفي وبالانحصار في الإثبات، ولم ينظر فيه لكونه مناسبا أو لا لأنه متى انتفى غيره انحصر فيه وهو كاف، غاية الأمر أنه إذا عارضه سبر آخر احتاج المستدل لترجيح سبره بما تقدم والله أعلم.

المبحث الثاني في تقسيمه وبيان ما اتفق على إفادته العلية وما اختلف فيه

ينقسم هذا المسلك إلى قطعي وظني، ولتوضيح ذلك نمهد له بمقدمة فنقول: اعلم أن التقسيم وهو أحد جزأي هذا المسلك ينقسم إلى: منحصر، ومنتشر لأنه إما يكون مرددا بين النفي والإثبات بحيث يكون حاصرا لجميع أوصاف الأصل لا يجوز العقل وصفًا آخر غيرها أو لا يكون كذلك. فالأول المنحصر أو الحاصر والثاني المنتشر، وطريق إيراد الأول أن تقول: الحكم إما أن يكون معللاً بعلة أو لا، والثاني باطل فتعين الأول وتلك العلة إما الوصف الفلاني أو غيره والثاني باطل فتعين الأول، ويقوم مقام ذكر جميع الأوصاف في كونه منحصرا حصول الإجماع على أن العلة لا تعدو ما ذكر من الأوصاف كما لو حصل الإجماع على أن علة الربا إما الطعم أو الكيل أو القوت أو المال، فإن التقسيم بذكر هذه الأوصاف الأربعة فقط مع الإجماع على نفي غيرها من قبيل المنحصر، ثم إذا كان التقسيم منحصرا كما ذكرنا وكان إبطال ما عدا الوصف المستبقى بعد السبر قطعيا كان هذا المسلك قطعيا وإذا كان التقسيم منتشرا أو كان الإبطال ظنيا -ولو كان التقسيم منحصرا- كان هذا المسلك ظنا.

(مثال) القطعي أن نقول: العالم إما قديم أو حادث لكن كونه قديما باطل قطعا فيبطل أنه حادث قطعا. (ومثال) الظني -والتقسيم منحصر- أن تقول: ولاية الإجبار إما أن تكون معللة أو لا، والثاني باطل قطعا بالإجماع والعلة إما الصغر أو البكارة أو غيرها، وكون العلة غيرهما باطل قطعا بالإجماع، وكون العلة هي الصغر باطل لأنها لو عللت بالصغر لثبت على الثيب الصغيرة لوجود الصغر فيها وذلك باطل لقوله ﷺ: «**الثيب أحق بنفسها**»[1] أخرجه مسلم بلفظ الأيم، وإنما كان ظنيا لأن إبطال علية الصغر ظني، ولذلك خالف فيه أبو حنيفة -رضي الله عنه-.

(ومثال) الظني -والتقسيم منتشر- أن تقول: علة حرمة الربا إما الكيل، أو القوت، أو المال، أو الطعم، والكل باطل إلا الطعم فتعين التعليل به، وهذا المثال إنما يكون التقسيم فيه منتشرا إذا لم يحصل الإجماع على أن حرمة الربا معللة، وعلى أن

(١) أخرجه مسلم (١٤٢١) من حديث ابن عباس بلفظ "الأيم أحق بنفسها".

العلة لا تعدو هذه الأوصاف الأربعة فإن حصل الإجماع على هذين الأمرين كان التقسيم منحصرا لا منتشرا كما سبق وهو مع ذلك ظني لأن إبطال ما عدا الطعم ظني.

وقبل أن نبين حجية كل من القطعي والظني وفاقًا وخلافًا ننبه على عبارتين للأسنوي في شرح المنهاج فإن فيهما موضع نظر:

(الأولى) قوله: وهذا القسم (يعني التقسيم الحاصر) يفيد القطع إن كان الحصر في الأقسام وإبطال غير المطلوب قطعيا. ا.هـ .

فإن قوله: إن كان الحصر في الأقسام لا وجه له لأن المحدث عنه هو التقسيم الحاصر وهو من حيث هو قطعي دائما وإنما يكون المسلك معه ظنيا إذا كان الإبطال ظنيا كما سبق، فالأولى الاقتصار على قوله: إن كان إبطال غير المطلوب قطعيا.

(الثانية) قوله: قال في المحصول وهذا إذا لم يتعرض للإجماع على تعليل حكمه، وعلى حصر العلة في الأقسام فإن تعرض لذلك كان قطعيا. ا.هـ .

فإن قوله كان قطعيا إن كان مراده بذلك قطعية المسلك فغير صحيح لأن قطعية المسلك تتوقف كما علمت على قطعية الإبطال أيضا، وإن كان مراده قطعية التقسيم (أي أنه يكون بهذين الإجماعين منحصرا لا منتشرا) فمسلم وإن كان خلاف ظاهر العبارة.

وليست هذه العبارة التي نقلها الأسنوي عبارة الغمام في المحصول بل الذي في المحصول أنه أورد مثال حرمة الربا، وتعليلها للتقسيم المنحصر مع ادعاء الإجماع على تعليل حرمة الربا وعلى أن العلة منحصرة في أربعة أشياء: الطعم، الكيل، والقوت، والمال. ثم أورد هذا المثال بعينه للتقسيم المنتشر وقيده بما إذا لم يدع الإجماع على ما ذكرنا، فمفاد كلام الإمام هو ما قلناه من الاحتمال الصحيح في عبارة الأسنوي والله أعلم.

ثم إن القطعي من هذا المسلك حجة في العلميات والعمليات بالاتفاق وإن كان حصوله في الشرعيات عسرا جدا. (وأما) الظني فقد اختلفوا فيه على أربعة أقوال:

(الأول) أنه حجة للناظر والمناظر وحكاه صاحب مسلم الثبوت عن الأكثر.

(الثاني) أنه حجة للناظر فقط واختاره الآمدي.

(الثالث) أنه حجة للناظر والمناظر بشرط الإجماع على تعليل حكم الأصل وعليه إمام الحرمين.

(الرابع) أنه ليس بحجة مطلقًا ونقله في البرهان عن بعض الأصوليين ونقله صاحب مسلم الثبوت عن الحنفية إلا الشيخ أبا بكر الجصاص والشيخ المرغيناني.

وحجة الأول أنه يثير غلبة الظن وما كان كذلك يجب العمل به أما بالنسبة إلى الناظر فظاهر وأما المناظر فوجه كونه حجة عليه أنه يفيد الظن ما لم يدفعه، وما يفيد الظن يجب العمل به فإن كان المناظر مجتهدا وجب عليه وإن كان مقلدا توجه الإلزام على من قلده.

(فإن قلت): لا نسلم أنه يفيد غلبة الظن بعلية هذا الوصف لأن من الأحكام ما لا يعلل بدليل أن علية العلة غير معللة والإلزام التسلسل، وإذا ثبت أن من الأحكام ما لا يعلل فلا مانع من أن يكون هذا الحكم من جملة ما لا يعلل، ولو سلم كونه معللاً فلا نسلم الحصر فيجوز أن يكون هناك وصف لم يذكر هو العلة، وبهذين الاحتمالين اللذين لا ينفكان عنه لا يفيد غلبة الظن.

(قلت): قد سبق في مسلك المناسبة أن الأدلة العقلية والسمعية دلت على أن أحكام الله تعالى معللة بالحكم والمصالح على النحو الذي قررناه هناك وما استدل به من أن عليه للعلة غير معلله، فيه نظر من وجهين:

(الأول) أن علية العلة ليست مما نحن فيه.

(والثاني) أنها من الأمور الاعتبارية التي لا تعلل كما هو مقرر فيعلم الكلام وعلى تسليم أن منها ما لا يعلل فالغالب فيها التعليل وحينئذ يكون احتمال كون هذا الحكم غير معلل مرجوحا ينافي غلبة الظن (وأما) احتمال أن هناك وصفًا آخر- يعني فلا يكون الحصر فيما ذكر صحيحا -فلا يمنع غلبة الظن لأن الحاصر إن كان ناظراً فحصره فيما ذكره إنما كان بحسب ما أدى إليه نظره واجتهاده، فيجب عليه أن يعمل به ولا يكابر نفسه وإن كان مناظرا وهو عدل فيه أهلية النظر فيكتفى أن يقول: بحثت فلم أجد غير هذه الأوصاف، والأصل عدم ما سواها فيندفع عنه منع الحصر ويلزم المعترض قبوله ويكون حجة عليه.

فإن أبدى المعترض وصفًا آخر لم يذكره المستدل وجب على المستدل إبطاله وإلا انقطع، ويقبل من المعترض إبداء هذا الوصف من غير أن يكلف بيان صلاحيته للتعليل.

ووجه القول الثاني أن ظن الشخص لا يقوم حجة على خصمه فلا يكون حجة إلا للناظر دون المناظر، وفيه نظر فإنا قد بينا أنه إذا كان مفيدا لغلبة الظن في ذاته من غير دافع كان حجة للمناظر أيضا، ووجه القول الثالث أنه لو لم يكن حجة في حال الإجماع على تعليل حكم الأصل لأدى بطلان الباقي إلى خطأ الـمعين، وفيه نظر فإنه لا ينافي أنه في غير هذه الحالة لإفادته غلبة الظن حجة أيضا.

ووجه القول الرابع أنه يجوز بطلان الباقي، وفي نظر لما علمت من أن الحكم لا بد له من علة، فإذا بطل ما عدا المستبقى تعين للعلية ولا أثر لجواز بطلانه، واستدل له صاحب مسلم الثبوت بأن الوصف الباقي بعد الحذف لم يثبت اعتباره شرعا لظهور التأثير. ا.هـ، وقد علمت ما يتعلق بالتأثير عندهم في مسلك المناسبة والله أعلم.

تتمة لمسلك السبر والتقسيم في أمور

(الأول) السبر والتقسيم هو بعينه القياس الاستثنائي الذي كبراه شرطية منفصلة حقيقة أو مانعة جمع وصغراه رفع أحد المتنافرين، فينتج إثبات الآخر وقد تقدم في تقرير الأمثلة ما يرشد إلى ذلك.

(الثاني) ذكر الزركشي في البحر المحيط أن ما ذكروه من أن هذا النوع من المسالك والمشهور ونازع فيه جماعة من المتأخرين (منهم) أبو العباس القرطبي في جدله، ثم بين وجه ذلك وحاصله: أن الوصف الذي يبقيه السبر (إما) أن يكون مناسبا أو شبهيا أو طرديا فإن كان الأول فدليل عليته المناسبة، وإن كان الثاني فدليل عليته الشبه وإن كان الثالث، فلا يصح التعليل به علىالصحيح إلا أن السبر عين دليل الوصف فهو شرط لا دليل. ا.هـ ملخصاً.

(أقول) وفي ذلك نظر فإن السبر والتقسيم عند القائلين بحجيته يدل على علية الوصف المستبقى بعد السبر من غير أن يبين كونه مناسبا أو غيره فهو دليل على

العلية مستقل لا يحتاج إلى غيره على أنه إذا صح ما قالوه جرى مثله في الدوران السابق والله أعلم.

(الثالث) نقل إمام الحرمين في البرهان عن القاضي أن السبر والتقسيم من أقوى ما يثبت به العلل، ووجه الأنباري بأن مثبت العلة بالمناسبة أو الشبه يكتفى منه بالنظر في ذلك، وإن أمكن أن يبدي الخصم معارضا راجحا، وأما إذا استند إلى السبر والتقسيم فقد وفى الوظيفة من أول الأمر ولم يتوقع ظهور ما يقدح أو يضر. ونازعه ابن المنير وقال: نحن ندفع أصل كونه ملكًا فضلاً عن كونه متميزا كذا في البحر المحيط.

(الرابع) قال الزركشي في البحر: السبر بالبحث وعدم العثور يدخل في جميع المسالك الاجتهادية ولا خصوص له بما نحن فيه. ا.هـ .

(الخامس) قال ابن القطان: اختلف أصحابنا فيما إذا كان في المسألة علل ففسدت جميعها إلا واحدة هل يكون فسادها دليلاً على صحة هذه؟ فقيلَ لا. حتى يقوم دليل على صحتها وقيل: نعم؛ لأنه ثبت انه لا بد أن تكون إحدى العلل صحيحة فإذا بطل ما عداها وقد علمنا أن الحق لا يخرج عنها ثبت أن تلك صحيحة ونصره ابن القطان. ا.هـ .

(قلت): لعل هذا الخلاف يرجع إلى أن السبر والتقسيم دليل مستقل على العلية أو لا؟ (فإن قلنا) بالأول فلا نحتاج لإقامة الدليل على صحة الأخيرة (وإن قلنا) بالثاني احتجنا لذلك والله أعلم بالصواب وإليه المرجع والمآب.

هذا تمام القول في مسلك السبر والتقسيم، وسنشرع في مسلك الطرد والله الموفق.

الطريق الثامن من الطرق الدالة على العلية الطرد

وفيه مبحثان:

(الأول) في تحقيق معناه.

(والثاني) في بيان الخلاف في دلالته على العلية مع الاستدلال لكل قول.

(الأول) في تحقيق معناه:

أما في اللغة: فهو مصدر بمعنى الإبعاد، يقالُ: طردته طردا من باب قتل، وأطرده السلطان عن البلد، أخرجه منه، ويقال: طردت الخلاف في المسألة طردا أجريته كأنه مأخوذ من المطاردة، وهو الإجراء للسباق ويقال: اطرد الأمر اطرادا اتبع بعضه بعضا واطرد الماء كذلك. ولعل هذا المعنى هو المناسب للمعنى الاصطلاحي الآتي، ولذلك قال الأسنوي: الطرد مصدر بمعنى الاطراد.

وأما في الاصطلاح فهو مقارنة الوصف غير المناسب والشبهي للحكم في جميع الصور ما عدا المتنازع فيها، وذلك بأن ينص الشارع على حكم محل فمنه وصف طردي مقارن لذلك الحكم في جميع صوره، ما عدا الصورة المتنازع فيها وهي صورة الفرع الذي يراد ثبوت الحكم له؛ لوجود ذلك الوصف فيه بناء على أن ذلك الوصف الطردي علة لهذا الحجم، فخرج بقولنا: غير المناسب مسلك المناسبة وبقولنا: والشبهي مسلك الشبه وبالاقتصار على المقارنة في الوجود خرج الدوران فإنه مقارنة في الوجود وفي العدم كما سبق على أن الدوران قد يكون الوصف فيه مناسبا، (وأما) السبر والتقسيم وتنقيح المناط فيهما فخروجهما واضح.

(فإن قلت): مسلك النص والإجماع بأي قيد خرجا.

(قلت): هما خارجان من أول الأمر عن الجنس في التعريف.

(وأما) مقارنة الوصف المنصوص على عليته أو المجمع عليها للحكم فهي خارجة بقولنا: غير المناسب وغير الشبهي، فإن المنصوص أو المجمع على عليته لا يعدوهما كما هو واضح.

(مثال) الطرد أن تقول: الخل لا تبنى على جنسه القنطرة فلا تزال به النجاسة كالدهن، فالوصف وهو عدم بناء القنطرة على جنسه وصف طردي ومقارنته للحكم طرد بالمعنى المصدري وهو المسلك.

(فإن قلت): إن الوصف في هذا المثال مطرد منعكس لأنه كلما انتفى بناء القنطرة انتفى إزالة النجاسة وكلما وجدت وجدت. ففيه الدوران دون الطرد.

(قلت): إن المعتبر في الدوران الاطراد والانعكاس في الشيء الواحد كالخمر إذا صار خلاً فكذلك المعتبر في الطرد وهو الاطراد في الشيء الذي لا تبنى على جنسه القنطرة كالدهن، وعدم الانعكاس فيه بأن يكون إذا بنى عليه القنطرة لا يطهر لما علم من نص الشارع فيه وليس المراد بالانعكاس هو أن الشيء الذي يبنى عليه القنطرة وهو الماء يطهر.

كذا في تقرير العلامة الشربيني ومنه تعلم أن الدوران إنما يكون في صورة واحدة لا في صورتين، وكذلك عدم الانعكاس في الطرد والله أعلم.

قال الإمام في المحصول: ومنهم من بالغ وقال: مهما رأينا الحكم حاصلاً مع الوصف في صورة واحدة حصل ظن العلية. ا.هـ، فيكون للطرد تفسيران: مقارنة الوصف الطردي للحكم في جميع الصور- أو مقارنته له ولو في صورة واحدة والثاني أعم من الأول والله أعلم.

البحث الثاني في ذكر الخلاف في حجية الطرد

أما القائلون بعدم حجية الدوران فيقولون بأن الطرد ليس بحجة بطريق الأولى.

(وأما) القائلونَ بحجية ذاك فقد اختلفوا في حجية الطرد على مذاهب أربعة:

(المذهب الأول): أنه ليس بحجة مطلقًا (أي: لا بالتفسير الأول ولا بالتفسير الثاني)، وهو المختار.

قال الزركشي في البحر: والمعتبرون من النظار على أن التمسك به باطل؛ لأنه من باب الهذيان، وقال إمام الحرمين: وتناهى القاضي في تغليظ من يعتقد ربط حكم الله به، ونقله الكيا عن الأكثرين من الأصوليين، ونقله القاضي أبو الطيب عن المحصلين من أصحابنا، وأكثر الفقهاء والمتكلمين.

وقال القاضي حسين فيما نقله البغوي في تعليقه عنه: لا يجوز أن يدان الله به. قال ابن السمعاني: وسمى أبو زيد الذين يجعلونَ الطرد حجة والطرد دليلاً على صحة العلية حشوية أهل القياس. قال: ولا يعد هؤلاء من جملة الفقهاء.

(الثاني) هو حجة مطلقًا بالتفسيرين وهذا ضعيف جدا ولم أعثر على القائل بذلك.

(المذهب الثالث) هو حجة بالتفسير الأول دون الثاني. ونقله في البحر المحيط عن طوائف من الحنفية وهو غريب ومال إليه الإمام الرازي، وجزم به البيضاوي في المنهاج.

قال ابن السمعاني: وحكاه الشيخ في التبصرة عن الصيرفي. قال الزركشي: وهذا فيه نظر فإن ذاك في الاطراد الذي هو الدوران.

وقال القاضي أبو الطيب: ذهب بعض متأخري أصحابنا إلى أنه يدل على صحة العلية واقتدى به قوم من أصحاب أبي حنيفة في العراق فصاروا يطردون الأوصاف على مذاهبهم ويقولون: إنها قد صحت كقولهم في مس الذكر مس آلة الحرث، فلا ينقض الوضوء كما إذا مس الفدان، وأنه طويل مشقوق فأشبه البوق، وفي السعي بين الصفا والمروة أنه سعي بين جبلين فلا يكون ركنا في الحج كالسعي بين جبلين بنيسابور ولا يشك عاقل أن هذا سخف. ا.هـ .

(الرابع) ما ذهب إليه الكرخي وهو أنه مقبول جدلاً ولا يسوغ التعويل عليه عملاً ولا التفوى به.

وهذا القول ضعيف بل متناقض كما قال إمام الحرمين، فإن المناظرة مباحثة عن مأخذ أحكام الشريعة، والجدال استياقها على أحسن ترتيب وأقربه إلى المقصود وليس في أبواب الجدل ما يسوغ استعماله في النظر مع الاعتراف بأنه لا يصح أن يكون مناطًا للحكم، وغاية المعترض أن يثبت ذلك فيما تمسك به خصمه فإن اعترف به فقد كفى المؤنة وعاد الكلام نكدا وعنادا وأضحى لجاجا وخرج عن كونه حجاجا. ا.هـ .

ونحن نكتفي في شأن هذا المذهب بهذا القول ونقتصر في الحجاج على ما للمذاهب السابقة وقبل أن نشرع في الحجاج ننبه على عبارة للأسنوي فإن فيها موضع نظر، وذلك أنه نسب إلى الإمام الغزالي أنه ذهب إلى حجية الطرد في كتابه شفاء الغليل فإن الناظر في هذه النسبة يتعجب جدا لأن الغزالي لم يحتج بالدوران فكيف يحتج بالطرد، وقد سبق تصريحه في شفاء الغليل بعدم حجية الدوران، وقد

بقيت متعجبا من هذه النسبة لا أدري وجهة النظر فيها حتى اطلعت على البحر المحيط للزركشي فرأيته نقل فصلاً من شفاء الغليل في هذا الموضوع ففهمت السر في ذلك، وها أنا أنقل العبارة بنصها ومنها تعلم الحقيقة مع منشأ الغلط في هذه النسبة.

قال الزركشي -رحمه الله-: (فصل) ساق الغزالي في شفاء الغليل من كلام الشافعي وأصحابه هنا أمرا حسنا ينبغي للفقيه الإحاطة به فقال: قياس الطرد صحيح والمعني به التعليل بالوصف الذي لا يناسب، وقال به كافة العلماء كمالك وأبي حنيفة والشافعي، ومن شنع على القائلين به من علماء العصر القريب كأبي زيد وأستاذي إمام الحرمين فهم من جملة القائلين به إلا أن الإمام يعبر عن الطرد الذي لا يناسب بالشبه ويقول: الطرد والشبه صحيح وأبو زيد يعبر عن الطرد بالمخيل وعن الشبه بالمؤثر، ويقول: المخيل باطل والمؤثر صحيح، وقد بينا بأصله أنه أراد بالمؤثر ما أردناه بالمخيل وسنبين أن القائلين بالشبه المنكرين للطرد مرادهم بالشبه ما أردناه بالطرد وأن الوصف ينقسم قسمين:

(مناسب) كما ذكرنا وهو حجة وفاقًا (ومنهم) من يلقبه بالمؤثر وينكر المخيل.

(وغير المناسب) أيضا حجة إذا دل عليه الدليل ومنهم من يلقبه بالشبه حتى يخيل أنه غير الطرد وليس كذلك. ا.هـ .

المقصود منه وقد ذكر في هذا الفصل نفائس ولكنه طويل جدا وأظن أني لست في حاجة بعد ذكر عبارة الغزالي بنصها إلى التنبيه على منشأ الخطأ في النسبة وإلى توضيح مذهب الغزالي، وأنه لا يقول بحجية الطرد المخالف للشبه والمناسب، وإنما يقول بحجية الطرد ويعني به بالشبه والله أعلم.

وبعد فلنشرع في الاحتجاج للمذاهب السابقة فنقول: أما المذهب الأول المختار (وهو أن الطرد ليس بحجة مطلقًا) فاحتجوا له بعدة أدلة:

(الأول) أن أقيسة المعاني لم تقتض الأحكام لأنفسها وإنما تعلق بها الصحابة إذا عدموا متعلقًا من الكتاب والسنة، فإجماعهم على ذلك هو مستند العمل بالأقيسة الصحيحة كما سبق والذي تحقق لنا من مسالكهم النظر إلى المصالح والمراشد والاستحثاث على اعتناق محاسن الشريعة.

(فأما) الأحكام بطرد لا يناسب الحكم ولا يثير شبها فلم يثبت عنهم الاعتماد عليه بل نظرهم إلى ما ذكرناه دليل على أنهم كانوا يأبونه ولا يرونه ولو كان الطرد مناطًا لأحكام الله تعالى لما أهملوه ولا عطلوه. ا.هـ ابن السبكي، وخلاصته أن أهم مستند للعمل بالقياس إنما هو عمل الصحابة به وعملهم كان قاصرا على قياس العلة والشبه دون قياس الطرد.

ثم إنه إذا بطل العمل بقياس الطرد لم يكن الوصف الطردي علة ولم يكن الطرد بالمعنى المصدري مسلكًا دالاً على العلية وهو المطلوب.

(الثاني) أن الاطراد عبارة عن كون الوصف بحيث لا يوجد إلا ويوجد معه الحكم، وهذا لا يثبت إلا إذا ثبت أن الحكم حاصل معه في الفرع فإذا أثبتم الحكم في الفرع بكون ذلك الوصف علة وبينتم عليته بكونه مطردا لزم الدور وهو باطل كذا في المحصول.

وهذا الدليل ضعيف؛ لأن الطرد مقارنة الوصف للحكم فيما عدا الفرع كما سبق، فالاستدلال بمصاحبة الوصف للحكم في جميع الصور ما عدا الفرع فلا يلزم الدور وهو واضح.

(الثالث) أنه لو كان مجرد المقارنة يفيد العلية لكان مثل: الجوهر والعرض، والذات والصفات علة ومعلولاً مع أنه لا علية بينها. وفيه نظر فإن غاية هذا الدليل وجود الطرد منفكًا عن العلية، وهذا لا يقدح في دلالته على العلية ظاهرا فإن معظم المسالك كالمناسب والإيماء، والدوران قد ينفك عن العلية ولا يعتبر ذلك قادحا كما تقدم.

(الرابع) أن تجويز العمل بالطرد خصوصا على التفسير الثاني يفتح باب الهذيان كقولهم في إزالة النجاسة: مائع لا تبنى على جنسه القنطرة كالدهن وكقول بعضهم في مسألة اللمس: طويل مشقوق فلا تنتقض الطهارة بلمسه كالبوق إلى غير ذلك من الأمثلة.

(الخامس) أن تعين الوصف المعين للعلة مع كونه مساويا لجميع الأوصاف قول في الدين بمجرد التشهي فيكون باطلاً لقوله تعالى: ﴿**فخلف من بعدهم خلف أضاعوا الصلاة واتبعوا الشهوات**﴾ [مريم: ٥٩] وقد ذكر الأصوليون كثيرا من

مثل هذه الأدلة، وعلى الجملة القول بالطرد ضعيف والله أعلم.

واحتج من قال بحجيته مطلقًا على التفسيرين بما حاصله: أنا إذا علمنا أن هذا الحكم لا بد له من علة وعلمنا بهذا الوصف مع خلو الذهن عن سائر الأوصاف فلا شك أنه يحصل الظن بأن هذا الوصف علة لهذا الحكم لأنه لا جائز أن لا يكون لهذا الحكم علة، ولا جائز ان تكون العلة وصفًا آخر غيره لعدم الشعور بغيره كذا في المحصول وفيه نظر فإن خلو الذهن عن سائر الأوصاف مجرد فرض قل أن يقع من مجتهد يسعى للوصول إلى ما يثير الظن.

واحتج من قال بحجيته على التفسير الأول بوجهين:

(الأول) أن استقراء الشرع يدل على أن النادر في كل باب ملحق بالغالب فإذا رأينا الوصف في جميع الصور المغايرة لمحل النـزاع مقارنا للحكم، ثم رأينا الوصف حاصلاً في الفرع وجب أن يثبت له الحكم إلحاقًا لتلك الصورة الواحدة بسائر الصور. وتقريره على القانون المنطقي أن تقول: كلما ثبت الحكم مع الوصف في جميع الصور ما عدا الفرع ووجد الوصف في ذلك الفرع لزم ثبوت الحكم في الفرع لذلك الوصف لكن المقدم ثابت فالتالي مثله، وإذا ثبت الحكم في الفرع لوجود هذا الوصف الطردي كان هذا الوصف علة وكان الطرد بالمعنى المصدر مسلكًا وطريقًا دالة على العلية وجميعه هو المطلوب.

(أما) كبرى الدليل فوجه اللزوم فيها أنه لو لم يثبت الحكم للفرع لم يلحق النادر بالغالب، لكن التالي باطل لأن الاستقراء دل على أن النادر في كل باب ملحق بالغالب وباقي المقدمات واضحة ومسلمة. وهذا الدليل مشكل من وجوه منها: أنه إن ادعى استقراء بعض الأحكام فلا يجديه نفعا.

(ومنها) أنه إن أراد أن الشارع ألحق النادر بالغالب فلا يفيد شيئًا، وإن أراد أنه ألحقه به في جميع الصور فلا يستطيع إثباته وهو مع ذلك منقوض بنقوض كثيرة.

(ومنها) أن الغالب في الكلمات المجاز، وإذا تعارض في الكلمة المعنى الحقيقي والمعنى المجازي حملت على الحقيقة ومثلها العمومات فإن الغالب فيها التخصيص ولا يحمل العام عليه، وكذلك بيع الطير في الهواء والسمك في الماء، وسرقة حبة من حرز منيع، ونكاح الموسية، والمرتدة، والخنثى المشكل، فإنها نادرة لم تلحق بالغالب من

أجناسها، وإن أراد أن الشارع ألحق النادر بالغالب في جميع الصور ما عدا محل النـزاع فكذلك يصعب إثباته وهو منقوض أيضا بما تقدم، ولو سلم فهو إثبات للطرد بالطرد ووجهه أنه ادعى أن كل نادر ملحق بالغالب فيما عدا ما نحن فيه من كون الوصف مقارنا للحكم في جميع الصور ما عدا الفرع الذي تحقق فيه ذلك الوصف فيجب أن يثبت له الحكم طردا لهذا الحكم وإنما وجب اطراد هذا الحكم لأجل اطراد قاعدة إلحاق النادر بالغالب إذ لو لم يثبت هذا الحكم في الفرع لوجد نادر لم يلحق بالغالب فلا تكون القاعدة مطردة، فلاطرادها يجب اطراد هذا الحكم فقد أثبتنا اطراد هذا الحكم باطراد القاعدة فتأمل.

واعلم أن الأصفهاني في شرح المحصول لخص قاعدة إلحاق النادر بالغالب على وجه ادعى أنه دافع لجميع النقوض الواردة وخلاصة كلامه أن المدعي أن الحكم إذا ثبت في غالب أفراد كلي واحد، ولم يعلم أن الحقيقة الكلية تستلزمه، ولم يكن الحكم الثابت للأغلب على خلاف الدليل، فإنا إذا وجدنا فردا من أفراد ذلك الكلي ولم نعلم اتصافه بما ينافي ذلك الحكم حكمنا عليه بذلك الحكم إلحاقًا للنادر بالغالب. ا.هـ .

ثم أورد لذلك أمثلة وبين محترزات القيود التي اعتبرها في القاعدة وهي ظاهرة. ولا يخفى أن ضبطه لهذه القاعدة بما ذكر يبعد ما نحن فيه عن أن يكون مندرجا تحتها إلا على ضرب من التأويل فتأمل.

ومن وجوه إشكال هذا الدليل أن المعلوم فيما نحن فيه هو مقارنة الحكم للوصف في أغلب صوره لا كون الحكم معللاً بذلك الوصف الذي هو مقصود من الاستدلال، لنتوصل إلى أن الطرد مسلك يدل على العلية ولا يلزم من غلبة الاقتران كون الوصف علة للحكم، ولو لزم ذلك لما كان الوصف بكونه علة للحكم أولى من الحكم بكونه علة للوصف، ويمكن أن يجاب عن هذا بأن الحكم غير صالح لأن يكون علة للوصف فلا نسلم عدم الأولوية بل علية الحكم لا تتصور، ولا يخفى أن مثل هذا يرد على الدوران والجواب هو الجواب والله أعلم بالصواب وإليه المرجع والمآب.

تتمة في أمور

(الأول) قال علماؤنا: قياس المعنى تحقيق وقياس الشبه تقريب، وقياس الطرد تحكم.

(الثاني) ذكر في البحر المحيط عن الكيا أن الخلاف في الطرد في غير المحسوسات أما المحسوسات فقد تكون صحيحة مثل ما نعلمه أن البرق يستعقب صوت الرعد، فلهذا اطرد وغلب على الظن به.

(الثالث) قال في البحر المحيط أن الخلاف في هذه المسألة لفظي فإن أحدا لا ينكره إذا غلب على الظن وكذلك لا يتبع أحد وصفًا لا يغلب وإن كان أحالوا اطرادا لا يغلب على الظن. ا.هـ .

هذا تمام القول في مسلك الطرد، وسنشرع في المسلك التاسع وهو تنقيح المناط والله الموفق.

الطريق التاسع من الطرق الدالة على العلية تنقيح المناط

التنقيح في اللغة هو التهذيب والتمييز، وكلام منقح أي: لا حشو فيه، والمناط -بفتح الميم- في الأصل اسم مكان النوط (أي: التعليق) من ناطه به إذا علقه عليه وربطه به. أطلق على العلة لأن الشارع ناط الحكم بها وعلقه عليها. قال ابن دقيق العيد كما في البحر المحيط: تعبيرهم بالمناط عن العلة من باب المجاز لأن الحكم لما علق بها كان كالشيء المحسوس الذي تعلق بغيره. ا.هـ .

فيؤخذ من ذلك أن المناط بحسب الأصل اسم مكان تعليق شيء محسوس بغيره كذلك ولا يطلق على المعقول.

قال الزركشي في البحر: وصار في اصطلاح الفقهاء بحيث لا يفهم عند الإطلاق غيره. ا.هـ يعني أنه صار حقيقة عرفية.

(وأما) في الاصطلاح فتنقيح المناط كما في جمع الجوامع أن يدل نص ظاهر على التعليل بوصف فيحذف خصوصه عن الاعتبار، ويناط الحكم بالأعم أو يكون أوصاف في محل الحكم فيحذف بعضها عن الاعتبار بالاجتهاد ويناط الحكم بالباقي، وحاصله في الحذف والتعيين. (ومثاله) حديث الصحيحين في المواقعة في نهار رمضان

فإن أبا حنيفة ومالكًا حذفا خصوص المواقعة وناطا الحكم بمطلق الإفطار.

وهذا مثال للقسم الأول، وهو أيضا مثال للقسم الثاني بالنسبة للشافعي -رضي الله عنه- لأن محل الحكم قد اشتمل على عدة أوصاف وهي المواقعة، وكون الواطئ أعرابيا وكون الموطوءة زوجته، وكون الوطء في القبل، فإن الشافعي -رضي الله عنه- ألغى جميع الأوصاف ما عدا المواقعة وناط الحكم بها.

(فإن قلت): أما القسم الأول من تنقيح المناط فظاهر تمييزه عن السبر لأن ما هنا نظر فيما دل النص على عليته ظاهراً بخلاف السبر. (وأما) القسم الثاني فهو مشتبه به إذ لا نص فيه فهل هناك فرق بينهما؟

(قلت): نعم هناك فرق بينهما أشار له المحقق المحلي كما سبق في العبارة التي نقلناها عنه من قوله: (وحاصله الاجتهاد في الحذف والتعيين) وتوضيحه أن تنقيح المناط فيه اجتهاد في حذف ما لا يصلح للعلية من أوصاف المحل واجتهاد في تعيين الباقي لها.

(وأما) السبر فهو اجتهاد في الحذف فقط ويتعين الباقي للعلية من غير بحث فيه كما سبق.

(فإن قلت): الاجتهاد في التعيين إنما يكون ببيان أن الباقي من الأوصاف مناسب أو شبهي وحينئذ يرجع هذا المسلك إلى مسلك المناسبة أو الشبه .

(قلت): سيتضح الجواب عن هذا السؤال عند تحقيق القول في أن تنقيح المناط من المسالك المستقلة أو ليس منها في نهاية الكلام عليه. هذا هو تنقيح المناط على ما ذكره ابن السبكي في جمع الجوامع.

ثم ذكر فيه مسلكًا آخر سماه إلغاء الفارق أي: إلغاء الوصف الفارق بين الأصل والفرع ببيان عدم تأثيره في الحكم، وإنما المؤثر هو المشترك بينهما فيلزم اشتراكهما في الحكم، ولتوضيحه بالمثال أن تقول: ورد في الصحيحين قوله ﷺ: «**من أعتق شركًا له** في **عبد فكان له مال يبلغ** ثمن **العبد قوم عليه قيمة عدل فأعطى شركاءه حصصهم وعتق عليه العبد وإلا فقد عتق عليه ما عتق**»[1] فالفارق بين

---

(١) تقدم تخريجه .

الأمة والعبد الأنوثة ولا تأثير لها في منع السراية فتثبت السراية فيها لما شاركت فيه العبد، ومثل ذلك صب البول في الماء الراكد مع البول فيه الذي ورد فيه النهي فيقال: لا فارق بينهما إلا أن الثاني صب للبول في الماء من معدته مباشرة ولا تأثير له في الحكم فالحكم وهو الكراهة ثابت للصب من الإناء.

ومثل هذين المثالين ما في قوله ﷺ: «أيما رجل مات أو أفلس فصاحب المتاع أحق بمتاعه»(١) فإن المرأة بمعناه وقوله تعالى: ﴿**فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب**﴾ [النساء: ٢٥] فإن العبد في معناها وقوله ﷺ: «**من باع عبدا وله مال فما له للبائع إلا أن يشرطه المبتاع**»(٢) فالجارية في معناه وقوله ﷺ في موت الحيوان في السمن: «**إنه يراق المائع ويقور ما حوالي الجامد**»(٣) فإن العسل وكل جامد في معناه. هذه طريقة ابن السبكي في جمع الجوامع.

(وأما) الإمام في المحصول والبيضاوي في المنهاج فقد قصرا تنقيح المناط على ما يكون بإلغاء الفارق وعبارة الإمام: قال الغزالي -رحمه الله-: إلحاق المسكوت عنه بالمنطوق قد يكون باستخراج الجامع وقد يكون بإلغاء الفارق وهو أن يقال: لا فرق بين الأصل في ذلك والفرع إلا كذا وكذا وذلك لا تأثير له في الحكم ألبتة فيلزم اشتراك الفرع والأصل في ذلك الحكم. ا.هـ .

وعبارة البيضاوي: التاسع تنقيح المناط بأن يبين إلغاء الفارق. ا.هـ .

ومعنى عبارتيهما أن تنقيح المناط إنما يكون ويحصل بإلغاء الوصف الفارق فإذا ألغاه المجتهد وحذفه عن درجة الاعتبار فقد تنقح المناط وتهذب وتميز لكن قد يقال: إن إلغاء الفارق بين الأصل والفرع قد يكون من غير معرفة عين العلة المشتركة فأين التنقيح والتهذيب والتمييز للعلة؟ ولذلك جرى بعضهم على أن الإلحاق بعدم الفارق بين الأصل والفرع ليس بقياس، وعلى أنه قياس فهو وارد على تعريفه السابق لأنه ليس فيه إلحاق بواسطة علة جامعة (اللهم) إلا أن يقال: إن إلحاق المسكوت بالمنطوق

---

(١) أخرجه البخاري (٢٤٠٢) ومسلم (١٥٥٩) من حديث أبي هريرة بنحوه .

(٢) أخرجه البخاري (٢٣٧٩) ومسلم (١٥٤٣) من حديث ابن عمر .

(٣) أخرجه البخاري (٢٣٥) من حديث ميمونة .

لا بد له من علة مشتركة، وإن لم تعين فبإلغاء الفارق بينهما تنقحت العلة أي: وضح أن الحكم ثابت لأمر مشترك بينهما.

(فإن قلت): ما الفرق بين طريقة الإمام والبيضاوي وبين طريقة ابن السبكي في جمع الجوامع في بيان تنقيح المناط وإلغاء الفارق؟

(قلت): إن قصرنا كلام الإمام والبيضاوي على إلغاء الفارق من غير تعيين للعلة المشتركة يكون تنقيح المناط عندهما مباينا لتنقيح المناط عنده ومساويا لإلغاء الفارق عنده، وإن عممنا في إلغاء الفارق عندهما بحيث يشمل ما إذا تعينت العلة بعد الإلغاء أو لم تتعين يكون تنقيح المناط عندهما أعم منه عند ابن السبكي، وذلك لأن تنقيح المناط عند ابن السبكي بقسميه إلغاء الفارق كما لا يخفى لكن مع تعيين العلة بعد الإلغاء.

والخلاصة أنه على هذا يكون تنقيح المناط عند الإمام والبيضاوي شاملاً لتنقيح المناط عند ابن السبكي ولإلغاء الفارق عنده، ولا يخفى عليك أن ما جرى عليه ابن السبكي هو الأنسب والأقرب لكلام الغزالي الذي أوردناه في أول الباب الأول.

(فإن قلت): ما وجه كون تنقيح المناط على كلتا الطريقتين من مسالك العلة؟ .

(قلت): إن عنيت بالمسلك ما يدل على أصل على معينة فالقسم الأول مما ذكره ابن السبكي ليس من المسالك؛ لأن النص الظاهر دل عليها غايته أنه اقترن بها ما لا دخل له في العلية فيحصل الاجتهاد في حذفه عن درجة الاعتبار، وكذلك ما سماه إلغاء الفارق لأن العلة لم تتعين به، وإنما حصل الإلحاق بمجرد الإلغاء كما سبق.

بقي القسم الثاني مما ذكره ابن السبكي وقد علمت أنه يشتبه بالسبر وأن الفرق بينهما أن في التنقيح اجتهادا في تعيين الباقي كالاجتهاد في حذف ما لا مدخل له في العلية.

(وأما) السبر ففيه الاجتهاد في الحذف فقط ويتعين الباقي للعلية من غير حذف وحينئذ يقال: هل الاجتهاد في تعين الباقي بواسطة تلخيص مناسبته للحكم أو شبهية فلا يعد مسلكًا مستقلاً أو الاجتهاد في ذلك يكون بما هو أعم فيعقل استقلاله إن تصور ذلك، وإن عنيت بالمسلك ما يدل على أن بين الأصل والفرع علة مشتركة وإن لم تعين أو ماله دخل في تمييز العلة وتخليصها مما ليس له دخل في العلية فالقسم

الأول مما ذكره ابن السبكي، وإلغاء الفارق من المسالك وأما القسم الثاني مما ذكره ابن السبكي فقد علمت حاله والله أعلم بالصواب.

تتمة في **أمور**

(الأول) بين الإمام الرازي صورة الدليل الذي مادته تنقيح المناط بوجهين، فقال -رحمه الله- في المحصول ما نصه: واعلم أن هذا يمكن إيراده على وجهين:

(أحدهما) أن يقال: هذا الحكم لا بد له من مؤثر وذلك المؤثر إما القدر المشترك بين الأصل والفرع أو القدر الذي به يمتاز الأصل عن الفرع والثاني باطل؛ لأن الفارق ملغي فثبت أن المشترك هو العلة فيلزم من حصوله في الفرع ثبوت الحكم فيه، فهذا طريق جيد إلا أنه استخرج العلة بطريق السبر لأنا قلنا حكم لا بد له من علة وهي إما جهة الاشتراك، أو جهة الامتياز، والثاني باطل فتعين الأول وجهة الاشتراك حاصلة في الفرع، فيلزم تحقق الحكم فيه فهذا هو طريقة السبر والتقسيم من غير تفاوت أصلاً. ا.هـ .

قال ابن السبكي يمكن أن يفرق بينهما بأن السبر والتقسيم لا بد فيه من تعيين الجامع والاستدلال على العلية وأما هذا فلا يجب فيه تعيين العلة، ولكن ضابطه أنه لا يحتاج إلى التعرض للعلة الجامعة بل يتعرض للفارق ويعلم أنه لا فارق إلا كذا ولا مدخل له في التأثير كما سبق في الأمثلة.

ثم قال الإمام -رضي الله عنه-: (وثانيهما) أن يقال: هذا الحكم لا بد له من محل ولا يمكن أن يكون ما به الامتياز جزءًا من محل هذا الحكم، فالمحل هو القدر المشترك فإذا كان ذلك المحل حاصلاً في الفرع وجب ثبوت الحكم فيه مثلاً يقال ما به امتياز الإفطار بالأكل عن الإفطار بالوقاع ملغي، فمحل الحكم هو المفطر فأينما حصل المفطر وجب حصول الحكم وهذا الوجه ضعيف؛ لأنه لا يلزم من ثبوت الحكم في المفطر ثبوته في كل مفطر فإنه إذا صدق أن هذا الرجل طويل صدق أن الرجل لأن الرجل جزء من هذا الرجل، ومتى حصل المركب حصل المفرد ثم لم يلزم من صدق قولنا: الرجل طويل صدق قولنا: كل رجل طويل. ا.هـ .

قال الأصفهاني في شرح المحصول: اعلم أن الحق أن شيئًا إذا كان لازما لطبيعة كلية يلزم لزوم ذلك الشيء لجميع أفراد تلك الطبيعة ضرورة وجود ملزومه في جميع

أفرادها، وإن كان صادقًا عليها لا يلزم لجواز أن يكون عرضا مفارقًا والله أعلم. ا.هـ .

وغرضه بهذا قيام الفرق بين ما نحن فيه وبين المثال الذي أورده الإمام مؤيدا وجه ضعف هذا الوجه. وكلامه مسلم إذا كان الحكم وهو وجوب الكفارة من لوازم الإفطار وحينئذ يجب أن يثبت لكل مفطر ويكون الفرق بينه وبين مثال (الرجل طويل) واضحا والله أعلم بالصواب.

(الأمر الثاني) ذكر الإمام في المحصول وابن السبكي أن تنقيح المناط يسمى عند الحنفية بالاستدلال، ويفرقونَ بينه وبين القياس بأن القياس اسم لما يكون الإلحاق فيه بذكر الجامع الذي لا يفيد إلا الظن، والاستدلال بما يكون الإلحاق فيه بالفاء الفارق الذي يفيد القطع حتى أجروه مجرى القطعيات في النسخ به ونسخه، وجوزوا الزيادة على النص به ولم يجوزوا نسخه بخبر الواحد. قال ابن السبكي: والحق أن تنقيح المناط قياس خاص مندرج تحت مطلق قياس. ا.هـ المقصود منه وقد تقدم التنبيه على هذا في عدة مواضع من هذا الكتاب والله أعلم.

(الأمر الثالث) قد جرت عادة الأصوليين أن يذكروا هنا لمناسبة الكلام على تنقيح المناط تخريج المناط وتحقيقه كعادة الجدليين، وقد ذكرنا الثلاثة في أول الباب الأول من هذا الكتاب نقلاً عن الغزالي. ومختصر الكلام عليها أن تخريج المناط هو الاجتهاد في استنباط علة الحكم الذي دل النص أو الإجماع عليه من غير تعرض لبيان علته لا صراحة ولا إيماء، وهذا هو الاجتهاد القياس الذي عظم فيه الخلاف كما سبق عن الغزالي. وتنقيح المناط سبق قريبا وتحقيقه هو الاجتهاد في تحقق العلة المتفق عليها بالنص والإجماع في صورة النـزاع، وقد سبق مثال ذلك في كلام الغزالي والله أعلم بالصواب وإليه المرجع والمآب.

هذا تمام القول في الطرق الدالة على العلية ونختم الكلام عليها ببيان مسلكين ضعيفين ذكرهما الأصوليون ونبهوا على ضعفهما:

(أحدهما) أن عجز الخصم عن إفساد علية وصف دليل على أنه علة، وإن لم يوجد ما يقتضي كونه علة، قالوا: كما في المعجزة فإنها إنما دلت على صدق الرسول للعجز عن معارضتها. قال الإمام: وهذا ضعيف لأنه ليس جعل العجز عن الإفساد

دليلاً على الصحة أولى من جعل العجز عن التصحيح دليلاً على الفساد بل هذا أولى لأنا لو أثبتنا كل ما لا نعرف دليلاً على فساده يلزمنا ما لا نهاية له وهو باطل، أما إذا لم نثبت كل ما لا نعرف دليلاً على صحته فيلزمنا أن لا نثبت ما لا نهاية له وهو الحق. ا.هـ، وهذا الذي قاله الإمام يؤخذ منه المعارضة التي ذكرها البيضاوي مع ترجيح دليل المعارض.

ونص عبارة البيضاوي: (قيل): لا دليل على عدم عليته فهو علة. (قلنا): لا دليل على عليته فليس بعلة، وتقرير الدليل والمعارض على القانون المنطقي أن نقول: هذا الوصف دليل على عدم عليته، وكلما كان كذلك فهو علة فهذا الوصف علة. وتقرير المعارضة هذا الوصف لا دليل على عليته وكلما كان كذلك فليس بعلة فهذا الوصف ليس بعلة. ولا يخفى عليك وجه رجحان المعارضة من كلام الإمام السابق.

(المسلك الثاني) قرره الإمام مع الجواب بطريقة والبيضاوي بطريقة، وعبارة الإمام: قال بعضهم هذا الذي ذكرته عبور من حكم الأصل إلى حكم الفرع، فوجب دخوله تحت قوله تعالى: ﴿**فاعتبروا يا أولي الأبصار**﴾ [الحشر: ٢] وربما قيل هذا تسوية بين الأصل والفرع فيكون مأمورا به لقوله تعالى: ﴿**إن الله يأمر بالعدل**﴾[النحل: ٩٠] قال الإمام: وهذا ضعيف أيضا لأن أقصى ما في الباب عموم اللفظ في هاتين الآيتين وتخصيص العموم بالإجماع جائز وأجمع السلف على أنه لا بد من دلالة ما على تعين الوصف للعلية. قال: وللمخالف أن ينكر هذا الإجماع. ا.هـ .

وفي تقريره هذا المسلك بهذه الكيفية نظر لأنه جار حيث لم يوجد وصف بالمرة. وعبارة البيضاوي في تقريره: لو كان علة لتأتى القياس المأمور به.

وأجاب عن ذلك بأنه يلزمه الدور وقد فهم الأسنوي أن ما ذكره البيضاوي في هذا الدليل قضية شرطية كبرى لقياس استثنائي حذفت صغراه وبناء على ذلك استشكل صورة الدليل؛ لأننا إن استثنينا نقيض التالي أنتج نقيض الدعوى وإن استثنينا عين المقدم أنتج غير الدعوى. وعلى الجملة فهذا القياس بهذه الصورة (إما) إنه عقيم لا ينتج (وإما) إنه ينتج خلاف الدعوى.

ويمكن أن يقال: إن البيضاوي لم يقصد بهذه الشرطية الإشارة إلى قياس استثنائي بل الإشارة إلى الحد الوسط في قياس اقتراني من الشكل الأول بأن يقال:

هذا الوصف لو كان علة لتأتى القياس المأمور به وكلما كان كذلك فهو علة فهذا الوصف علة، ووجه كون ذلك يلزمه الدور أن تأتي القياس متوقف على معرفة كون الوصف علة فإذا كان معرفة كون الوصف علة متوقفة على تأتي القياس يلزم الدور.

وهذا الجواب لم يذكره الإمام في المحصول، وقال: ولا مختصر وكلامه والله أعلم بالصواب وإليه المرجع والمآب.

هذا تمام القول في الطرف الأول الذي خصصناه للطرق الدالة على العلية المسماة بالمسالك وفقنا الله -لأجل الوصول إلى مرضاته دائما- لسلوك أقرب المسالك.

وبختام الكلام على الطرف الأول تم الجزء الأول من هذا الكتاب. وكان تمام تسويده في غرة شعبان المعظم سنة ١٣٤٥ من هجرة سيد العرب والعجم ﷺ وعلى آله وصحبه على يد جامعه الفقير إلى الله تعالى (عيسى منون) شيخ رواق الشوام والمدرس بالقسم العالي بالأزهر غفر الله له ولوالديه ولمشايخه، وإخوانه وجميع المسلمين اللهم آمين.

ويتلوه الجزء الثاني (وأوله الطرف الثاني في الطرق الدالة على بطلان العلية) وفقنا الله لإتمامه كما وفقنا لإتمام الأول إنه سميع قريب مجيب والحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه عدد ما ذكره الذاكرونَ وغفل عن ذكره الغافلون.